

**Hegels Stellung zu China: Kunst, Religion und Philosophie.
Kritik und Kommentar**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Xingkui Wang 王兴奎

aus Jixi 鸡西, China

2018

Für meine Eltern

Herrn Wang Maosheng

Frau Liu Dexia

Erstgutachter: Prof. Dr. Elmar Treptow, Ludwig-Maximilians-Universität München

Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans van Ess, Ludwig-Maximilians-Universität München

Datum der mündlichen Prüfung: 21. Februar 2018

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Allgemeine methodische Vorbemerkungen	7
2. Bedeutung der Interkulturalität und die Schwierigkeit, einen richtigen Dialog zu führen	8
Abschnitt 1: Was bedeutet Dialektik bei Hegel	12
1.1 Hegels Dialektik als Wissenschaft selbst	12
1.2 Dialektik als Widerspruch in der Einheit	14
1.3 Das im Anderen bei sich selbst Bleiben als die dialektische Einheit des Subjektiven und Objektiven	17
Abschnitt 2: Hegels Dialektik des Seins, Wesens, Begriffes und der Idee	19
2.1 Grundbestimmung des Geistes als der Anfang der Wissenschaft	19
2.2 Hegels Dialektik des Seins	21
2.3 Hegels Dialektik des Wesens	27
2.4 Hegels Dialektik des Begriffes	32
2.5 Hegels Dialektik der Idee	34
Abschnitt 3: Hegels Ästhetik	36
3.1 Hegels Methode der Philosophie der schönen Kunst	36
3.2 Kunst als der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit	41
3.3 Hegels Begriff der Erhabenheit in der Kunst	45
Abschnitt 4: Hegels Stellung zur chinesischen Kunst	48
4.1 Hegel: Die orientalische Kunst als symbolische Kunst	48
4.2 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Malerei	51
4.3 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Gartenkunst	56
4.4 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Dichtung	59
4.5 Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Romans und Dramas	60
4.6 Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Epos	62
Abschnitt 5: Hegels Begriff der Religion	65
5.1 Methodik in Hegels Religionsphilosophie	65

5.2 Religion durch die Vermittlung der Anschauung und Vorstellung	68
5.3 Religion durch die Vermittlung des Denkens	70
5.4 Religion als das Aufheben der Endlichkeit	72
5.5 Religion als Erhebung	76
Abschnitt 6: Hegels Stellung zur chinesischen Religion	79
6.1 Hegels Begriff des Maßes und dessen Dialektik	79
6.2 Hegel: Die chinesische Religion als Religion des Maßes	82
6.3 Hegels kritische Beurteilung der Zauberei in China	83
6.4 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der subjektiven Freiheit in der Religion Chinas	90
6.5 Hegels kritische Beurteilung der Staatsreligion Chinas	94
Abschnitt 7: Kritik an der Erfahrung des Todes in China durch Hegels Dialektik des Lebens und Todes	98
7.1 Die Verehrung der Vorfahren in China	98
7.2 Hegels Gedanken über die Symbolik des Todes im Orient	99
7.3 Die konfuzianistische und daoistische Stellung zu Tod	100
7.4 Hegels Dialektik des Lebens und Todes	102
7.5 Erläuterung der Erfahrung des Todes durch Hegels Dialektik der Erfahrung	106
Abschnitt 8: Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie	109
8.1 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der Subjektivität im Orient	109
8.2 Hegels Geringschätzung des Konfuzius als nur Moralphilosoph	112
8.3 Hegel: Keine Wissenschaft in China	115
8.4 Die Abneigung gegen reine Logik bei den Chinesen	116
Abschnitt 9: Hegels Stellung zu Yijing	118
9.1 Yijing als Zeichensystem und Hegels kritische Beurteilung	118
9.2 Yijing als Gedankensystem und Hegels kritische Beurteilung	123
9.3 Verbindung des Menschen mit dem Kosmos als Grundlage des Yijing	132
Abschnitt 10: Hegels Stellung zum Daoismus	137

10.1 Daoismus als Zauberei und Fantasie	137
10.2 Hegels Zitate des Daodejing	138
10.3 Hauptkritikpunkt Hegels: Die Unbestimmtheit des Begriffs <i>Dao</i>	144
10.4 Das erhobene und klare Bewusstsein als das Ziel des Daoismus	146
10.5 Dao als die Lebendigkeit des Geistes	150
10.6 Verbindung des Menschen mit dem Kosmos als Grundlage des Daoismus	154
Abschnitt 11: Hegels Stellung zur chinesischen Sprache	157
11.1 Hegels Theorie der Sprache	157
11.2 Hegels kritische Beurteilung der Unbestimmtheit der chinesischen Sprache	159
11.3 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Schriftsprache	162
11.4 Hegels kritische Beurteilung der Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache	164
11.5 Eine Untersuchung des Daodejing in Bezug auf den Sprachstil von Laozi	165
Abschnitt 12: Hegels Stellung zum Buddhismus in China	171
12.1 Hegels Kritik am Buddhismus als Religion des Insichseins	171
12.2 Hegels Kritik an der Seelenwanderung im Buddhismus	176
12.3 Hegels Kritik am Pantheismus	182
Abschnitt 13: Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins und ihre Manifestation in der chinesischen Religion und Philosophie	184
13.1 Der miteinander verbundene Geist	184
13.2 Verdoppelung des Geistes ineinander als die Grundstruktur des Geistes	186
13.3 Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen	188
13.4 Sich im Himmel Verbergen als die daoistische Vorstellung des Bedürfnisses des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen	190
13.5 Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft	192
13.6 Technische Beherrschung der Dinge als die Freiheit in Daoismus	194
Abschnitt 14: Hegels Dialektik der Freiheit	196
14.1 Freiheit als das im Anderen bei sich selbst Bleiben	196
14.2 Hegels Dialektik der Freiheit des Willens	198

14.3 Freiheit im Denken	203
14.4 Freiheit als die Einsicht in die Notwendigkeit	204
Abschnitt 15: Hegels kritische Beurteilung der Freiheit in China	208
15.1 Hegel: Weltgeschichte als der Fortschritt zur subjektiven Freiheit	208
15.2 Hegels Theorie über die geographische Grundlage der Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung auf China	210
15.3 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der subjektiven Freiheit in China	214
15.4 Hegel: Keine Geschichte in China	216
15.5 Untersuchung der subjektiven Freiheit in China durch das Thema Selbstmord	218
15.6 Widerspruch in der Subjektivität in China	221
15.7 Erläuterung des Begriffs der Freiheit durch Hegels Kritik an der schönen Seele	225
15.8 Eine Untersuchung der Freiheit in China im Hinblick auf das Eigentum	226
Literaturverzeichnis	231
Anhang für Abbildungen	239

Einleitung

1. Allgemeine methodische Vorbemerkungen

Diese Doktorarbeit möchte Hegels Stellung zu China systematisch untersuchen und dabei die Aspekte von Kunst, Sprache, Geschichte, Wissenschaft, Religion und Philosophie berücksichtigen. Alle diese verschiedenen Aspekte sind unter dem Namen „China“ vereinigt und miteinander verbunden. Sie haben die Gemeinsamkeit, dass sie alle unter dem *einen* Bild von China zusammengefasst sind. Diese Einheit in Vielheit ist nur dann sinnvoll, wenn man durch jeden Aspekt dasselbe China sieht und versteht, das ist ja China. Denn jede Kultur ist ein vereinigt Bild mit vielen Aspekten, eine Einheit mit Mannigfaltigkeit, so auch das Bild von „China“. Diese Doktorarbeit mit ihren einzelnen Themen ist also als eine Einheit gedacht, denn die verschiedenen Teile ergänzen einander und sprechen füreinander. Deshalb gibt es in diesem Werk zahlreiche textimmanente Hinweise auf bestimmte Themen in anderen Abschnitten. Alle diese Aspekte Chinas, die hier zur Sprache kommen, werden nur in Bezug auf Hegels kritische Beurteilungen behandelt. Durch die kritische Untersuchung der Stellung Hegels zu China liegt jedoch der Schwerpunkt in Hegels Philosophie. Deshalb ist es notwendig, Hegels kritische Beurteilungen über China im Licht der ganzen Philosophie Hegels zu interpretieren. Die ersten zwei Abschnitte sind daher den Kernbegriffen Hegels gewidmet. Es werden auch Kommentare und Erläuterung über bestimmte Themen gegeben, die Hegel in Bezug auf China nicht richtig begriffen oder missverstanden hat bzw. von denen er keine Vorstellung hatte.

Wegen der Komplexität der Philosophie Hegels werden seine Gedanken zusammengefasst und dieses Zusammenfassen ist das aktive *Mitdenken*. Die wichtigen Begriffe in Hegels Philosophie, zum Beispiel die Dialektik, das Sein, das Wesen, der Begriff, die Idee usw. werden untersucht und bei den Erläuterungen dieser Begriffe werden Beispiele gegeben, weil man einen Gedanken oft nur begreifen kann, wenn man das Verhältnis zwischen dem Gedanken und der Wirklichkeit begreift. Hegel mitzudenken ist nicht einfach und man muss nicht nur seine Gedanken wiedergeben, sondern auch neue Gedanken dadurch hervorbringen können, denn nur wenn der Geist neue Gedanken hervorbringt ist er lebendig. Auch werden bei der Zusammenfassung Fragen über Hegels Stellung zu China berücksichtigt.

„Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein. Er wird keinen Kommentar finden, der beim Lesen hilft, statt es nur ersetzen zu wollen“ (Henrich 1975:7), so Dieter Henrich. Es scheint

aber gerade der Beweis der Lebendigkeit der Philosophie Hegels zu sein, dass sie sich nicht als ein dem Leser bekanntes System der Gedanken darstellt, nicht als ein fertig gebautes Gebäude zu verstehen ist. Die Philosophie Hegels ist vielmehr der lebendige Geist, denn der Geist ist wesentlich für einen anderen Geist. In diesem Sinn muss der Leser aktiv dabei sein, um überhaupt Hegel *mitdenken* zu können. Dieses aktive Dabeisein macht die Lebendigkeit der Philosophie Hegels aus. Dies ist ein Moment, das man auch bei den Gedanken von Laozi und Konfuzius findet, denn wenn man nicht mit seinem Herzen und seinen Gedanken dabei ist, ist man nicht beim Philosophieren. In allen Bereichen des Philosophierens muss das Ich dabei sein: in der Ästhetik, der Erkenntnistheorie und auch Ethik, denn das Philosophieren ist Philosophieren des Geistes, und der Geist muss sagen, ja, ich bin auch da.

2. Bedeutung der Interkulturalität und die Schwierigkeit, einen richtigen Dialog zu führen

Die *Interkulturalität* ist für unsere multikulturelle Welt der modernen Zeit sehr wichtig. Es stellt sich für die Philosophie die große Frage, wie ist ein echter Dialog zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen überhaupt möglich? Braucht ein solcher Dialog einen gemeinsamen Boden von beiden Seiten? Wenn ja, dann was ist dieser Boden? Das Fremde ist zwar faszinierend, aber wie kann das Fremde nicht nur Gegenstand sondern auch *Gesprächspartner* sein? Mit Gesprächspartner ist gemeint, dass man erwartet, dem Unerwarteten zu begegnen, das heißt, einem *fremden Willen* zu begegnen. Diese Doktorarbeit über Hegels Stellung zu China kann natürlich alle diesen großen Fragen nicht vollständig beantworten, das ist auch nicht die Aufgabe dieser Arbeit, aber die Frage nach der Interkulturalität soll während der Untersuchung von Hegels Stellung zu China immer im Hintergrund mitgedacht sein. Diese Doktorarbeit ist gedacht als Teil der interkulturellen Begegnung zwischen West und Ost, die bis heute läuft.

Den Wert der Interkulturalität hat Hegel selbst mit dem Beispiel der Grammatik in der Sprache erläutert. Für Hegel ist die Grammatik eine Form des Denkens. Das heißt, die Grammatik und nicht die Wortbildung macht den Geist der Sprache aus. Das Erkennen der Grammatik aber als einer Form des Denkens ist nicht einfach. Der Mensch, der die Grammatik einer Sprache beginnt zu lernen, „findet in ihren Formen und Gesetzen trockene Abstraktionen, zufällige Regeln“, und die Grammatik erscheint ihm noch nicht als eine Form des Denkens, so Hegel. Wer aber die Sprache beherrscht und zugleich auch andere Sprache kennt, „dem erst kann sich der Geist und die

Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Wert. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.“ (5:53) Das heißt, durch die Beherrschung einer anderen Sprache ist dem Menschen nicht nur die eigene Form des Denkens durch die Grammatik zum Bewusstsein gebracht, sondern ihm offenbart sich dabei auch die Gestalt des Geistes eines anderen Volkes. Durch die Beherrschung einer anderen Sprache öffnet sich für einen Menschen in interkultureller Hinsicht nicht nur eine andere Welt, sondern auch seine eigene.

Philosophie ist aber tiefer als die Sprache in der Offenbarung des Geistes, aber auch schwerer. Durch Übung kann man zwar eine fremde Sprache erlernen und in den Geist der Sprache eintreten, die Philosophie eines Anderen zu begreifen ist jedoch nicht so einfach. Sie hat bereits eine fremde äußere Form des Denkens (ein Begriff wie „Dao“ kann man nicht durch Begriffe in europäischer Philosophie ersetzen) und auch ist es schwierig den innerlichen Geist zu begreifen. Das schwierigste bei der Begegnung mit einer anderen Kultur ist, den fremden Geist kennenzulernen, denn jede Kultur hat ihr eigenes Blut und „es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen“, schreibt Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (Nietzsche 4:48). Ein wahrhafter Dialog ist nicht die Betrachtung des Anderen aus der eigenen Perspektive, sondern auch die eigene Betrachtung wird von der anderen Perspektive aus betrachtet werden und untersucht. Hegels Stellung zu China wird also nicht nur aus Hegels Perspektive gesehen, sondern auch von chinesischer Seite aus betrachtet werden. In diesem Sinn ist das Andere nicht ein passives Fremdes, sondern ein aktives Gesprächspartner.

Interkulturalität in ihrem weitesten Sinn ist die Auseinandersetzung mit den Gedanken und dem Leben der Anderen, und diese Auseinandersetzung ist wesentlich das geistige Leben. Denn der Geist hat einfach Interesse an anderem Geist. Der Geist muss durch das Andere sich selbst erkennen und das geistige Leben ist nichts anders als die dialektische Begegnung mit dem Anderen. Mit der dialektischen Begegnung mit dem Anderen ist gemeint, sich das Andere anzueignen und dennoch im Anderen bei sich selbst zu bleiben. In dieser Auseinandersetzung mit dem Anderen ist das Selbst nicht statisch, sondern dynamisch, denn das Leben selbst ist die Entwicklung und Entfaltung des Begriffs. Diese Begegnung mit dem Anderen macht die Lebendigkeit des Geistes aus.

Eurozentrismus und Multikulturalismus

Beim Thema Interkulturalität sind auch die Themen Eurozentrismus und Multikulturalismus unvermeidlich. Hegels Philosophie wird manchmal als „Eurozentrismus“ bezeichnet. „Hegel, der eine philosophische Begründung des Eurozentrismus bietet, hatte auf diese Weise die außereuropäischen Kulturen in den Dienst seines eigenen Systems gestellt und konnte die außereuropäischen Denktraditionen nicht wirklich würdigen.“ (Elberfeld 2000:164) Diese Beurteilung selbst ist aber nichts anderes als eurozentrisch, denn das Andere zu würdigen impliziert die eigene Vornehmheit. Wahre Würdigung ist wahre Anerkennung, sie ist nicht einseitig, sondern gegenseitig. Ein Begriff oder eine Person als eurozentrisch zu bezeichnen ist jedoch oberflächlich, denn Jeder hat sein eigenes Dasein und seine eigene Sichtweise. Hegel als eurozentrisch zu kritisieren ist wie zu behaupten, dass Hegel nicht Hegel sei. Konfuzius kann auch kein Christ sein. Wichtig ist vielmehr, eine Gemeinsamkeit der Vernunft zu finden. Diese Doktorarbeit ist aber weder eine Arbeit über die Theorie der Interkulturalität, noch über die Geschichte der kulturellen Begegnung zwischen China und Europa, sondern durch die kritische Beurteilung Hegels an China wird die Frage der Interkulturalität in jedem Abschnitt mitberücksichtigt. Somit ist es natürlich auch ein Ziel dieser Arbeit, etwas zum Thema Interkulturalität beitragen zu können.

Kunst verbindet

Die Kunst hat die Fähigkeit, Menschen miteinander zu verbinden. Der Mensch schafft Kunst, um sein tiefstes Bedürfnis, das metaphysische Bedürfnis, zu erfüllen. Das ist eine Gemeinsamkeit aller Menschen. Der Geist einer Kultur offenbart sich in Kunst, Religion und Philosophie, und durch die Kunst wird der Geist „sichtbar“. Nach Hegel gibt es nur einen Geist und alle Völker sind Teil dieses einen Geistes. Kunst bietet einen möglichen Zugang zu einer fremden Kultur und erlaubt, den fremden Geist kennenzulernen. Wenn die europäischen Gelehrten, die Jesuiten-Chinamissionare und die Regierungsvertreter von europäischen Mächten in China waren, verehrten sie die chinesischen Götter, die ihnen fremd sind, nicht. Sie betrachteten sie zwar nicht als Götterbilder (in Skulptur, Relief und Malerei) aber dennoch als Kunstwerke und nahmen einige davon mit nach Europa, um sie in ihren Museen als Kunstwerke aufzubewahren und auszustellen. Die überwiegende Mehrheit der Kunstobjekte im British Museum zum Beispiel hat ihre Herkunft außerhalb Europas. Indem fremde Kunstobjekte ausgestellt werden, sind sie in bestimmter Weise als Teil der eigenen Kultur angenommen und mit sich „versöhnt“ worden. Deine Kunst ist jetzt meine Kunst.

Das ist der Beweis, dass Kunst verbindet und über ihre jeweilige Heimatkultur hinausgeht. Die Kunst ist eine universale Sprache der Menschheit und dem Weltgeist ist keine Kultur fremd, denn der Geist sieht in den Kunstobjekten, die von einem anderen Geist gemacht sind, jedoch sich selbst. Wie Adam zu Eva sagt, das ist Geist von meinem Geist.

Abschnitt 1: Was bedeutet Dialektik bei Hegel

Die Dialektik ist der Kernbegriff der Philosophie Hegels und der Schlüssel zu Hegels Gedanken. Die Untersuchung der Dialektik ist nichts weniger als die Untersuchung der ganzen Philosophie Hegels.¹ Die genaue Bedeutung der Dialektik bei Hegel wird jedoch viel diskutiert.² „Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der höchsten Wichtigkeit.“ (8:173) Hegels Dialektik zu begreifen ist wichtig für das Begreifen seiner Philosophie und seine kritische Beurteilung Chinas. In diesem ersten Abschnitt wird kurz Hegels Dialektik untersucht und erläutert.

1.1 Hegels Dialektik als Wissenschaft selbst

Hegels Dialektik ist nicht im Sinn eines Werkzeuges zu verstehen. Mit dem Bild des Werkzeugs kann man Hegels Dialektik und die Natur des Gedankens nicht richtig begreifen. Was wäre eine Methode im Sinn eines Werkzeugs? Die Dialektik als das Werkzeug würde bedeuten, dass sie für einen bestimmten Zweck hergestellt ist, womit ihr Dasein passiv und nur für diesen Zweck gerechtfertigt wäre. Das Werkzeug als ein Produkt des Geistes ist von dem Geist getrennt, denn es ist von dem Ganzen getrennt und an sich nicht lebendig. Im Hinblick auf den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen kann man metaphorisch an der Hand denken. Wenn der Hand vom Leibe abgehauen wird, trägt keine Lebendigkeit mehr als ein Mitglied des Leibes und bildet somit keine Einheit mehr mit dem Ganzen. (8:374) Hegel kritisiert diese Vorstellung der Dialektik als Werkzeug. „Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen *Schein* von *Widersprüchen* in ihnen hervorbringt“. (8:172) Die Widersprüche, die die Dialektik als Werkzeug hervorbringt, sind nur äußerliche Widersprüche und tragen nicht den immanenten Zusammenhang der Sache und der Lebendigkeit des Ganzen in sich. Die Methode als äußere Kunst ist dadurch auch getrennt von der Wissenschaft und steht außerhalb von ihr; sie hat also nicht die Lebendigkeit der Wissenschaft in sich, denn sie ist der Wissenschaft fremd und gehört selbst nicht zur Wissenschaft. Die Dialektik im Sinn eines Werkzeugs ist nicht das, was Hegel unter Dialektik versteht.

¹ Als Einführung in Hegels Dialektik sind die §§79-81 in Band 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I* besonders geeignet.

² Siehe zum Beispiel Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (1978) hinsichtlich der verschiedenen Aspekte der Dialektik Hegels.

Dialektik als Methode ist selbst Wissenschaft

Hegels Dialektik ist nicht als eine der Wissenschaft fremde Methode zu verstehen, sondern sie ist selbst die Wissenschaft. Die Methode bei Hegel ist also identisch mit der Wissenschaft selbst und Hegels System der Wissenschaft ist die Entfaltung der Methode *und* der Wissenschaft. Die Methode ist für Hegel die Natur des Bewusstseins selbst. Hegel betrachtet „die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft“ als „das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts.“ (5:49) Das heißt, die Methode ist einfach die Gestalt des Bewusstseins auf seinem Weg zu sich selbst, sie ist die Reflektion der Bewegung des Bewusstseins selbst, sodass jede Gestalt des Bewusstseins „in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat – und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist.“ (5:49) Die Methode ist also nichts anderes als die Natur des Bewusstseins selbst. Die Dialektik als die innerliche Bewegung der Begriffe ist „nicht *äußeres* Tun eines subjektiven Denkens, sondern die *eigene Seele* des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervorbringt.“ (7:84) Die Dialektik ist also bei Hegel nur die Entfaltung des Begriffs selbst, sie ist die innerliche Lebendigkeit des Begriffs.

Das Denken lernen durch das Denken selbst

Hegel kritisiert Kants Lehre des Erkenntnisvermögens als Untersuchungsinstrument (8:§10). Ein Instrument steht außerhalb der Tätigkeiten, die es auszuführen ist. Es ist den Tätigkeiten fremd und kein Teil von ihnen. Das Erkenntnisvermögen muss ebenfalls vorher untersucht werden, bevor die Wissenschaft durch das Erkenntnisvermögen vorangeht. Hier sieht Hegel den Widerspruch in Kants Auffassung. „Aber die Untersuchung des Erkennens kann nichts anderes als *erkennend* geschehen.“ (8:54) Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens gehört also bereits selbst zur Untersuchung, es kann nicht anders sein. Wie kann man sonst das Erkennen untersuchen durch etwas, das selbst nicht zur Erkenntnis gehört?! Diesen Widerspruch hat Hegel durch eine schöne Analogie deutlich gemacht: „Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als ... *schwimmen* zu lernen, *ehe* er sich ins Wasser wage.“ (8:54) In seiner ersten Vorrede zur *Wissenschaft der Logik* kritisiert Hegel Kants Lehre des Erkenntnisvermögens auch in der Hinsicht, dass man das Erkenntnisvermögen kennen muss, bevor man das Erkennen dadurch untersuchen könnte, „als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie erst verdauen und sich bewegen lernen sollte“. (5:14) Es gibt also überhaupt keine andere Möglichkeit, das Denken zu lernen, als durch

das Denken selbst. Auch ist Hegels Dialektik nicht das Werkzeug für das Erkennen, sondern selbst das Erkennen. Hegels Dialektik zu untersuchen ist zugleich mit Hegel zu denken, denn das wahre Denken ist für Hegel wesentlich dialektisch, und Hegels Dialektik als die Bewegung des Denkens ist das Denken selbst.

1.2 Dialektik als Widerspruch in der Einheit

Hegel kritisiert die naive Vorstellung der Dialektik als Betrachtung einer Sache von zwei entgegengesetzten Seiten, denn diese ist „nichts [anderes] als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonement“. (8:172) Bei dieser Vorstellung hat man einfach nur zwei entgegengesetzte Seiten einer Sache und in den meisten Fällen werden nur ihre Vorteile und Nachteile betrachtet. Ein solches Vorgehen ist aber nicht Dialektik im philosophischen Sinn. Die übliche Darstellung der Dialektik als eine formale Logik ist die Untersuchung des Verhältnisses von dem Begriff und Gegenbegriff, und die Auflösung des Widerspruchs in einer höheren Ebene als Synthese. Diese Einsicht in die Dialektik Hegels als eine solche leere formale Logik zu sehen, zeigt, dass man die Lebendigkeit der Dialektik Hegels nicht begriffen hat. Die Dialektik ist für Hegel vielmehr der Widerspruch und die Identität des Endlichen und Unendlichen, das Hinausgehen des Endlichen ins Unendliche. Die Dialektik ist „dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.“ (8:173) Das Dialektische ist für Hegel also keine Eigenschaft der Sache, sondern die Sache selbst. Nur in diesem Sinn können wir Hegels Dialektik richtig begreifen. Der Widerspruch soll nicht als Verwirrung beim Erkennen zu verstehen sein, sondern vielmehr ist er das Resultat des wahrhaften Erkennens, denn im Widerspruch liegt die Einheit der Erkenntnis; der Widerspruch wäre sinnlos wenn diese Einheit fehlt. Die Dialektik als Widerspruch verwirklicht sich auf der Ebene der Vernunft, nicht auf der des Verstandes. Der Widerspruch ist „eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben.“ (5:39)

Die Dialektik ist für Hegel „die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens.“ (8:173) Sie ist „überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit.“ Konkret gesagt ist dieses Prinzip das Prinzip des Widerspruches, „so dass das eine gilt und *auch* das andere.“ (8:173) Hegel meint damit, „dass das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht.“ (8:173) Hegel gibt hier ein Beispiel: Der Satz „der Mensch ist sterblich“ bedeutet oberflächlich, dass der Mensch zwei widersprüchliche Eigenschaften in sich trägt, „lebendig und auch *sterblich* zu sein. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, dass das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt und dass überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt.“ (8:173) Der Widerspruch für Hegel ist gerade das Zeichen der Lebendigkeit, und das Lebendige ohne Widerspruch in sich ist nicht denkbar; nur das Lebendige kann den Widerspruch in sich tragen, das Nichtlebendige würde dadurch zugrunde gehen. „Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zugrunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben notwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist sein kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen.“ (10:216) Das Lebendige hat also das „Vorrecht“, den Widerspruch in sich zu tragen und nicht dadurch zugrunde gehen. Der Widerspruch ist gerade das Zeichen des Lebendigen. Das Konkrete, das Lebendige hat notwendig den Widerspruch in sich und „nur der tote Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst, und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst.“ (17:232)

Die Kraft der Dialektik Hegels besteht darin, die Gedanken durch den Widerspruch in Bewegung zu setzten. „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch.“ (8:247) Die Bewegung durch den Widerspruch ist die Lebendigkeit des Geistes überhaupt. Eine solche Bewegung der Gedanken durch den Widerspruch kann man am besten durch den Widerspruch in der Sprache beobachten. Ein widersprüchlicher Satz erregt unsere Aufmerksamkeit sofort und zwingt uns neu zu denken.³

Hegels Dialektik muss in Zusammenhang seiner ganzen Philosophie untersucht werden. Die Dialektik als Widerspruch ist für Hegel die Stufe der Erkenntnis zwischen dem Verständigen und dem

³ Siehe hierzu auch Abschnitt 11 Hegels Stellung zur chinesischen Sprache für die Untersuchung des Daodejing in Bezug auf den Sprachstil von Laozi.

Vernünftigen. Das Erkennen, das Hegel das Logische nennt, hat der Form nach drei Momente: die abstrakte oder verständige, die dialektische oder negativ-vernünftige und die spekulative oder positiv-vernünftige Erkenntnis. (8:168) Das Dialektische bezeichnet Hegel als das Negativ-vernünftige, weil das Dialektische wesentlich das Widersprüchliche ist. Der Widerspruch ist also in diesem Moment die Einseitigkeit der Erkenntnis und es muss in dem spekulativen oder positiven Vernünftigen aufgehoben und aufbewahrt werden, denn das positive Vernünftige bei Hegel als die höchste Stufe der Erkenntnis enthält in sich den Widerspruch als Aufheben und Aufgehobensein.

Der Widerspruch der Dialektik kann nur durch die Aufhebung aufgelöst werden. Die Aufhebung ist für Hegel einer der wichtigsten Begriffe und eine Grundbestimmung der Philosophie. Das Aufgehobensein ist aber vom Nichts zu unterscheiden. „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das *Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein *Vermitteltes*, es ist das Nichtseiende, aber als *Resultat*, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die *Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich*.“ (5:113f.) Das Aufheben hat für Hegel doppelte Bedeutung, nämlich Negieren und Aufbewahren zugleich. „Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, dass etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist.“ (5:114) Das Aufheben ist also das *Negieren* und das *Aufbewahren* zugleich. (vgl. auch 3:94) Nur diese dynamische Bewegung ist für Hegel die wahrhafte und lebendige Dialektik, und das ist der wahre Widerspruch in der Einheit.

Der Widerspruch als der Kern von Hegels Dialektik spricht das Absolute aus, denn der Widerspruch ist nur im Absoluten aufzulösen. Das Absolute als Einheit ist nicht ohne Unterschied und Widerspruch und die höchste Wahrheit für Hegel ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. Diese Auflösung ist jedoch nur innerhalb der Einheit des Absoluten zu begreifen. In diesem Sinn kritisiert Hegel Schellings Einsicht der absoluten Erkenntnis ohne innerliche Struktur. In dieser Einsicht ist die Einheit als ohne Widerspruch und bestimmungslos gedacht, wie die Kühe in der Nacht, die alle schwarz sind. (3:22) Das Unterschiedslose und Widerspruchslose ist für Hegel aber nur eine leere Erkenntnis. Die Dialektik Hegels ist die Erkenntnis, wie das Licht in der Nacht, das den Dingen einen Unterschied bringt.

1.3 Das im Anderen bei sich selbst Bleiben als dialektische Einheit des Subjektiven und Objektiven

Der Geist als die dialektische Einheit des Subjektiven und Objektiven erscheint als das Ich. Das Ich schaut in seinem Anderen sich selbst an, das Ich ist gerade das Sichanschauen. (10:198) Das Ich als das Sichanschauen im Anderen ist also ohne das Andere unmöglich. Bei diesem Sichanschauen im Anderen vergleicht Hegel das Ich mit dem Licht. „Wie das Licht die Manifestation seiner selbst und seines Anderen, des *Dunklen*, ist und sich nur dadurch offenbaren kann, dass es jenes Andere offenbart, so ist auch das Ich nur insofern sich selber offenbar, als ihm sein Anderes in der Gestalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.“ (10:201)

Wenn man das Subjektive und das Objektive getrennt voneinander betrachtet, dann entsteht aus diesem Standpunkt der *Widerspruch*, „dass der Gegenstand einerseits *in mir* ist und andererseits *außer mir* ein ebenso selbständiges Bestehen hat wie das *Dunkle* außer dem *Licht*.“ (10:201) Was bedeutet hier „in mir“? Es bedeutet natürlich nicht räumlich in meinem Körper; es bedeutet vielmehr, dass ich und der Gegenstand ein und dieselbe Natur haben. So gesehen bedeutet dann „außer mir“, dass ich und der Gegenstand nicht dieselbe Natur haben. Dieser Standpunkt von der Getrenntheit des Subjektiven und Objektiven geht davon aus, dass das Subjektive und das Objektive sich gegenseitig ausschließen, wie das Dunkel und das Licht sich gegenseitig ausschließen; und der Gegenstand scheint dem Bewusstsein „nicht als ein durch das Ich *gesetzter*, sondern als ein *unmittelbarer, seiender, gegebener*“. (10:201) Die Wahrheit ist aber, so Hegel, „dass der Gegenstand *an sich* mit dem Geiste identisch und nur durch eine Selbstteilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist.“ (10:201f.)

Um seine Dialektik des Subjekts und Objekts klar erklären zu können, hat Hegel die Philosophien von Kant und Fichte kritisiert. Die Kantische Philosophie „betrachtet *Ich* als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt“. (10:202) Kant hat also das Ich als *getrennt* von seinem Anderen betrachtet. Die Philosophie von Fichte hat auch das Nicht-Ich als Gegenstand des Ich betrachtet, so Hegel. Mit der falschen Voraussetzung jedoch, „dass Ich und Nicht-Ich in ihrer *Getrenntheit*, in ihrer *Endlichkeit* etwas *Absolutes* seien“ können beide Seiten nicht zur wahrhaften Einheit kommen. (10:203) „Beide Philosophien zeigen daher, dass sie nicht zum *Begriffe* und nicht zum *Geiste*, wie er *an und für sich ist*, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind“. (10:203) Die Philosophien von Kant und Fichte

sind nach Hegel also nicht dialektisch. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ist für Hegel vielmehr eine dialektische Einheit. In dieser dialektischen Einheit hat das Ich aber die übergreifende Macht, sich das Objekt anzueignen. „Erst wenn das Objekt zum *Ich* verinnerlicht ist und das *Bewusstsein* sich auf diese Weise zum *Selbstbewusstsein* entwickelt hat, weiß der Geist die Macht seiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Objekt gegenwärtige und wirksame.“ (10:204f.) Der Geist ist also nur wirklich in seiner Verwirklichung als die dialektische Einheit des Subjekts mit dem Objekt.

Abschnitt 2: Hegels Dialektik des Seins, Wesens, Begriffes und der Idee

In diesem Abschnitt wird Hegels System der Wissenschaft durch Hegels Begriffe von Sein, Wesen, Begriff und Idee zusammengefasst und erläutert. Diese Zusammenfassung ist ein unverzichtbarer Teil der vorliegenden Arbeit in Bezug auf die Untersuchung der Stellung Hegels zu China, denn man muss die Begriffe Hegels erst verstehen.

2.1 Grundbestimmung des Geistes als der Anfang der Wissenschaft

„Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ So lautet die erste Kapitelüberschrift des ersten Buches über die *Lehre vom Sein* in Hegels *Wissenschaft der Logik*. Es stellt sich diese Frage: In welchem Sinn ist dann der Anfang der Wissenschaft zu verstehen? Wie kann man den nächsten Schritt in der Wissenschaft nach vorne machen, wenn der allererste Schritt, getrennt von den nächsten Schritten, überhaupt nicht vorhanden ist? Eine solche Vorstellung vom Anfang der Wissenschaft als bestimmter Inhalt, der getrennt von der Wissenschaft selbst ist, ist nach Hegel aber nicht die richtige Vorstellung des Anfangs der Wissenschaft. Der Anfang der Wissenschaft nach Hegel ist nicht im Sinne eines bestimmten Inhalts und nicht als der erste Schritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis zu verstehen, sondern die Grundlage der Wissenschaft. Der Anfang der Wissenschaft als der erste Schritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis wäre ein Widerspruch. Das heißt, einen Anfang der Wissenschaft zu gewinnen, der der Wissenschaft gehört und also selbst die Wissenschaft ist, aber zugleich auch nicht, denn er ist nur der Anfang.

Vor der Wissenschaft schon die Erkenntnis zu verlangen bedeutet aber, so Hegel, dass es *außerhalb* der Wissenschaft fallen zu lassen und doch selbst wissenschaftlich ist, denn das Erkennen kann sich nur als Wissenschaft beweisen. (5:67) Es gibt also keine *Vorwissenschaft* außerhalb der Wissenschaft, solange sie selbst schon Wissenschaft ist; und es gibt keine *Vorerkenntnis* außerhalb der Erkenntnis. Der Ausgangspunkt des Wissens kann auch nicht das Unwissen sein, denn wie könnte dieses Unwissen der Grundstein des Wissens sein?

Der Anfang der Wissenschaft bei Hegel ist also nicht in dem Sinne zu verstehen, als sei er der erste Schritt für nachfolgende Schritte, sondern er kann nichts anderes als die Grundbestimmung des Geistes sein, auf den alle weiteren Entwicklungen aufgebaut werden müssen. Die Grundbestimmung des Geistes ist nach Hegel aber die grundlegende dialektische Natur des Geistes, was Hegel

als das Logische bezeichnet. „*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im *reinen Wissen* gemacht werden soll. *Vermittelt* ist er hiermit dadurch, dass das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des *Bewusstseins* ist.“ (5:67) In diesem Sinn bedeutet der Anfang der Wissenschaft bei Hegel die Grundbestimmung des Bewusstseins, die Natur des Geistes. Der Anfang der Wissenschaft bei Hegel kann somit nichts anderes sein als das reine Wissen selbst, ohne bereits einen bestimmten Inhalt zu haben. Das reine Wissen ist die Logik, die letzte und absolute Wahrheit des Bewusstseins.

Der Anfang der Wissenschaft, das reine Wissen also, „hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose.“ (5:68) Diese unterschiedslose Unmittelbarkeit ist das reine Sein. „Der Anfang ist also das *reine Sein*.“ (5:69) Anders formuliert definiert Hegel den Anfang als „das Bestimmungslose als Allererstes.“ (8:184) Das reine Sein als der Anfang der Wissenschaft befindet sich jedoch im Ganzen, in der Einheit mit Unterschied. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist für Hegel vielmehr ein Kreislauf, und das Ganze der Wissenschaft ist ein Kreislauf in sich selbst, „worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“ (5:70) Jede Weiterentwicklung „ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so dass das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet.“ (5:71) Der Anfang ist also das Wesentliche und die Grundlage für alle weiteren Entwicklungen. „So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.“ (5:71) Das Fortgehen ist also nicht das Übergehen in ein Anderes, sondern dessen Aufhebung. Dieses Aufheben in sich selbst ist für Hegel die Grundlage des Geistes und deshalb der Anfang der Wissenschaft. Das heißt, das Prinzip der Dialektik ist bereits im Anfang vorhanden und manifestiert sich in allen dialektischen Bewegungen.

Wissen bedeutet für Hegel grundsätzlich das *Unterscheiden*, und das Unterscheiden ist der Prozess vom Bestimmungslosen zum Bestimmtheitsein, denn nur beim Bestimmtheitsein weiß man etwas. Bevor das Unterscheiden ist alles gleich zu betrachten: das Sein. Das Sein ist das Unterschiedslose und das Unbestimmte, und so fängt Hegels System der Wissenschaft an.⁴

⁴ Das *Ich* kann nach Hegel nicht der Anfang der Wissenschaft sein. Hegel kritisiert hier Fichtes Auffassung vom Ich als dem Anfang der Wissenschaft (cf. Fichtes Philosophie des Ich und Nicht-Ich in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*). Das Ich als das „unmittelbare Selbstbewusstsein“ ist nicht unmittelbar, denn es enthält nicht nur das

2.2 Hegels Dialektik des Seins

Am Anfang des Kapitels über das „*Sein*“ schreibt Hegel Folgendes: „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen.“ (5:82) Wie Gadamer betont, muss man die Werke Hegels Wort für Wort lesen, um sie verstehen zu können. (Gadamer 1966:107) Hegel hat hier einfach nur „*Sein, reines Sein*“, ohne weitere Zusätze, geschrieben. Das Sein bei Hegel ist die unbestimmte und unreflektierte Unmittelbarkeit. Es ist inhaltlos und ohne innerliche Struktur in Form oder Denken, und es kann nichts über das Sein ausgesagt werden. Das Sein kann auch nicht durch ein Anderes bestimmt werden. Aus diesem Grund kann es nicht von einem anderen unterschieden werden. In seiner Leerheit ist das Sein dasselbe wie das Nichts. „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts.“ (5:83)

„*Nichts, das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“ (5:83) Das Nichts, wie das Sein, weist überhaupt keine Verschiedenheit zu sich selbst oder zu Etwas Anderem auf, es ist einfach bestimmungslos. Das Nichts ist also „das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.“ (5:83) In seiner Bestimmungslosigkeit ist das Sein und das Nichts also dasselbe und kann nicht voneinander unterschieden werden.

unmittelbare Selbstbewusstsein, sondern auch das Ich als Gegenstand des Bewusstseins. Das Ich als die Beziehung zu sich selbst ist die Reflexion, also „die einfache Gewissheit seiner selbst.“ (5:76) Aber das Ich als das Konkrete gehört auch zur Erscheinung, „das Bewusstsein seiner als unendlich mannigfaltiger Welt,“ (5:76) und deshalb ist das Ich nicht als Anfang und Grund der Philosophie geeignet, so Hegel. Das vom Konkreten abgesonderte und abstrakte Ich ist aber „*nicht* ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewusstseins, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte.“ (5:76) Bei der Erhebung des Ich vom Empirischen zum reinen Ich geht die Unmittelbarkeit des Ich verloren, denn diese Erhebung ist eine Vermittlung, und ist daher, so Hegel weiter, nicht geeignet als der unmittelbare Anfang der Philosophie. Das reine Ich „ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewusstsein Unbekanntes, etwas, das es nicht darin vorfindet.“ (5:77) Das gewöhnliche Bewusstsein ist für Hegel das Bewusstsein des Verstandes, und deshalb erkennt es das reine Ich in seiner abstrakten Wesenheit nicht, denn das reine Ich ist nicht der Gegenstand der Erkenntnis. Das Problem der weiteren Entwicklung der Wissenschaft, die mit dem Ich beginnt, so Hegel, ist, dass der Gegenstand die Bestimmung eines Anderen hat, und deshalb abhängig davon ist. Eine Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, ist „nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewusstseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.“ (5:78)

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist.“ (5:83) Hier muss man Hegels Text genau und Wort für Wort lesen. Durch die Betonung von „nicht übergeht, sondern übergegangen“ spricht Hegel von der Einheit und Untrennbarkeit des Seins und des Nichts. Mehr noch betont er deren unmittelbares Verschwinden ins einander: Es gibt überhaupt kein Zwischenmoment oder einen Übergang beim Verschwinden des Seins ins Nichts oder umgekehrt, und dieses Verschwinden ist nicht sinnlich erfahrbare. „Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“ (5:83) Das Nichts ist bestimmt durch das Sein, „denn im *Nichtsein* ist die Beziehung auf das *Sein* enthalten.“ (5:84) Ohne diese Beziehung wäre das Werden vom Sein ins Nichtsein und umgekehrt nicht möglich, denn das Sein kann überhaupt nichts werden, was es nicht in sich enthält.

Das Verhältnis zwischen Sein und Nichts darf man sich nicht, zum Beispiel, wie ein Bild von zwei Ländern mit einer gemeinsamen Grenze, oder mit dem Wechsel von Tag und Nacht vorstellen. Eine solche sinnliche Vorstellung kann die dialektische Beziehung zwischen Sein und Nichts sowie ihre Untrennbarkeit nicht begreifen. Bei diesem Aspekt kritisiert Hegel die populären, besonders die orientalischen Sprüche, dass alles, was ist, schon bei seiner Geburt den Keim des Vergehens in sich berge, und der Tod umgekehrt der Eingang in ein neues Leben sei. Diese Sprüche beinhalten jedoch nur die Vorstellung eines Wechsels zwischen dem Sein und dem Nichts, so Hegel, und begreifen das Sein und das Nichts nicht in ihrer Abstraktion, das heißt, in ihrer Unmittelbarkeit ohne bestimmten Inhalt. Das bedeutet nach Hegel, dass diese Sprüche das Sein und das Nichts noch nicht als das an und für sich Identische ansehen. (5:84f.)

Das Sein und das Nichtsein ist dasselbe. Aber man darf von diesem Satz nicht weiterführen, so Hegel, dass es dasselbe ist, ob ich bin oder nicht, ob dieses Haus ist oder nicht, denn das Sein oder das Nichts bedeutet nicht das bestimmte Sein oder das bestimmte Nichts. „Ein bestimmtes, ein endliches Sein ist ein solches, das sich auf anderes bezieht; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Notwendigkeit mit anderem Inhalte, mit der ganzen Welt steht.“ (5:87) Das Sein oder das Nichtsein bezieht sich nicht auf einen bestimmten Inhalt, und die „Abstraktionen von Sein und

Nichts hören beide auf, Abstraktionen zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten.“ (5:89) Das heißt, das Sein und das Nichts kann man überhaupt nicht als etwas Sinnliches zu verstehen.

Hegels Kritik an der Vorstellung vom Anfang der Welt

Es stellt sich nun die Frage: Wie ist dann das dialektische Verhältnis zwischen dem Sein und dem Nichts am Anfang zu bestimmen? „Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“ (5:73) Dieses dialektische Verhältnis des Seins und Nichts ist das Werden. „*Werden* ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seins und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich – die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist.“ (8:191) Das bedeutet, dass das Sein und das Nichts in ihrer Unbestimmtheit und Ununterschiedenheit zwar dasselbe, aber doch verschieden sind. Woher kommt die Verschiedenheit zwischen dem Sein und dem Nichts? Die Verschiedenheit ist nicht eine bestimmte Verschiedenheit, denn sowohl das Sein als auch das Nichts ist nicht näher bestimmtes Dasein. Die Verschiedenheit ist die abstrakte Verschiedenheit und nur in der Einheit von Sein und Nichts und im Werden zu verstehen. Hegel sagt ferner, „Sein und Nichts sind im Anfang als *unterschieden* vorhanden“. (5:73) Diese Unterschiedenheit macht den Anfang aus, denn der Anfang ist nicht das absolut unterschiedslose Sein oder Nichts, sondern ein Unterschied.

Wie kann man also aus einem solchem dialektischen Verhältnis des Seins und Nichts heraus den Anfang der Welt erklären? Ist ein Anfang der Welt aus dem Nichts überhaupt möglich? Diese Frage behandelt Hegel in seiner Anmerkung zum Sein in der *Wissenschaft der Logik*. Um diese Frage besser beantworten zu können, muss zunächst Hegels Begriff der Zeit erläutert werden. Die Zeit ist für Hegel das Selbstnegieren, die sich auf sich beziehende Negativität. (9:49) Eine Sekunde bezieht sich nur auf die Sekunde zuvor. Sie sind verschieden in dem Sinn, dass die Sekunde nachher die Sekunde vorher negiert. Trotzdem sind sie identisch als das gleiche Einzelsekunde in der Zeit und es gibt überhaupt nichts, was die beiden voneinander unterscheidet. Die Zeit, die sich auf sich beziehende Negativität, ist also „das Sein, das indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“. (9:48) Durch die Erläuterung der Zeit von Hegel selbst wird die Dialektik der Identität und

Verschiedenheit von Sein und Nichts ersichtlich. Der Fluss der Zeit macht ihre Grundbestimmung aus, weshalb Hegel sagt: „nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen“. (9:49) Die Zeit bezieht sich nur auf sich selbst und nicht auf ein Fremdes. Wenn es also in der Zeit einen Anfang gäbe, dann müsste sich die Zeit im Anfang auf ein Fremdes, das *außerhalb* der Zeit stünde, beziehen. Diese Auffassung ist aber gegen die Grundbestimmung der Zeit als die sich auf *sich* beziehende Negativität. In diesem Sinn hat die Welt keinen Anfang *in der Zeit*. Die Zeit ist ebenso wie der Raum *kontinuierlich* (9:49), und ein Anfang der Welt in der Zeit wäre ein Widerspruch in sich, denn die kontinuierliche Zeit kann nicht einen Anfang *innerhalb* sich selbst haben. Es kann also keinen Zeitpunkt geben, der als der Anfang der Welt gelten könnte. Ein solcher Zeitpunkt wäre ein Punkt, der zugleich innerhalb und außerhalb der Zeit wäre und das wäre ein Widerspruch in sich.

Die Welt hat also weder einen Anfang in der Zeit noch einen Anfang aus Sein oder Nichts. Wenn man behauptet: „Es kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, noch insofern es nicht ist; denn insofern es ist, fängt es nicht erst an; insofern es aber nicht ist, fängt es auch nicht an“ (5:110), dann hat man, so Hegel, die Einheit von Sein und Nichts nicht begriffen und die beiden getrennt betrachtet. Diese „einfache gewöhnliche Dialektik“, die „auf dem Festhalten des Gegensatzes von Sein und Nichts“ beruht, entspricht nach Hegel nicht der wahren Dialektik (5:109f.), denn das Sein kann nicht vom Nichts und das Nichts kann nicht vom Sein getrennt werden. Beide sind dasselbe und identisch. Nicht Dialektik, sondern Sophisterei⁵ nennt Hegel eine so formulierte Frage nach dem Anfang der Welt aus dem Nichts *creatio ex nihilo*, die „die falsche Voraussetzung der absoluten Getrenntheit des Seins und Nichts“ hat. (5:111) Dialektik ist für Hegel vielmehr „die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihrer Getrenntheit] sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, dass sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.“ (5:111) Das Sein ist also nicht ohne das Nichts und das Nichts ist nicht ohne das Sein zu verstehen. Nur in der Einheit haben das Sein und das Nichts ihren Sinn.

⁵ „Denn Sophisterei ist ein Raisonement aus einer grundlosen Voraussetzung, die man ohne Kritik und unbesonnen gelten lässt“. (5:111)

Hegels Dialektik des Daseins

Hegel definiert das Dasein als das bestimmte Sein (5:115), also als das Sein mit einer Bestimmtheit (8:195). Die Bestimmtheit ist für Hegel die Negation und Begrenzung. Das Seiende ist etwas Bestimmtes, ein einzelner Gegenstand. Das Dasein als das Sein mit einer Bestimmtheit ist „die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, – eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind“. (8:194) Die Einheit des Seins und des Nichts besteht im Werden, dem unmittelbar Verschwinden vom Sein ins Nichts und vom Nichts ins Sein, von dem unmittelbar Übergehen vom Sein ins Nichts und umgekehrt. Das Dasein als die Einheit aus Sein und Nichts trägt einen Widerspruch in sich und ist deshalb der Veränderung unterworfen, so Hegel. „In der Tat aber liegt es im Begriff des Daseins, sich zu verändern, und die Veränderung ist nur die Manifestation dessen, was das Dasein an sich ist. Das Lebendige stirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als solches den Keim des Todes in sich selbst trägt.“ (8:198) Das Lebendige ist also der Widerspruch in der Einheit, und das Sterben ist das Loslösen dieses Widerspruchs, den das Lebendige in sich enthält.

Das Dasein in seiner Beschränktheit ist das Endliche. *Etwas* ist ein bestimmtes Endliches, und es „ist nur *in* seiner Grenze und *durch* seine Grenze das, was es ist. Man darf somit die Grenze nicht als dem Dasein bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch.“ (8:197) Hegel versteht die Grenze sowohl qualitativ als auch quantitativ: Ein Acker, zum Beispiel ist quantitativ durch seine bestimmte Größe begrenzt. In qualitativer Hinsicht ist er als Acker und nicht als Wald oder Teich usw. begrenzt. Das Endliche und das Unendliche sind aber nicht wie zwei Dinge nebeneinander, sondern das Endliche nur in Bezug auf das Unendliche und im Unendlichen zu bestimmen, und ebenso ist auch das Unendliche nur in Bezug auf das Endliche und im Endlichen zu verwirklichen. Das heißt, das Unendliche ist nicht vom Endlichen abzugrenzen, sonst wäre das Unendliche nicht mehr unendlich, sondern begrenzt. Wenn man diese Vorstellung hat, das Unendliche räumlich das Endliche umgreift, dann hat man das Unendliche auch nicht richtig begriffen. Das wahrhafte Unendliche ist nicht als Etwas unbegrenzt vorzustellen, so Hegel, denn dies wäre auch eine Form der Endlichkeit, weil es hinsichtlich der Quantität unbegrenzt, aber im Hinblick auf die Qualität begrenzt wäre. Es ist einfach Gleichheit mit sich und geht nicht über sich selbst hinaus. Das Unendliche ist in der Tat in seiner dialektischen Beziehung zum

Endlichen durch das Endliche bestimmt und das wahrhafte Unendliche bedeutet „in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen.“ (8:199) Das wahrhafte Unendliche ist also das sich in dem Endlichen auf sich selbst Zurückziehende. Das Übergehen ins Andere mit sich selbst zusammen ist die wahrhafte Unendlichkeit. (8:201) Das Endliche auf der anderen Seite ist nur in seiner dialektischen Verhältnis zum Unendlichen zu verstehen, und die Wahrheit des Endlichen ist für Hegel seine Idealität (8:203). Das heißt das Dasein manifestiert sich als die Idee, als die Einheit des Begriffs und seiner Objektivität. Hegels Dialektik der Idee wird in der vorliegenden Arbeit später noch erläutert werden. Für Hegel ist das Endliche das Wirkliche und die Wirklichkeit verwirklicht sich nur in einem bestimmten Sein, im Dasein.

Hegels Kritik an der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes

Um Hegels Begriffe vom Sein und Dasein besser verstehen zu können, soll hier kurz das Thema über das Dasein Gottes und Hegels Kritik an der Kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises behandelt werden. Es stellt sich die grundlegende Frage: Warum spricht man in der Philosophie vom *Dasein* anstatt vom *Sein* Gottes? Dasein bedeutet ein bestimmtes Sein oder eine Beschränkung. Gott jedoch ist überhaupt nicht näher zu bestimmen oder zu beschränken. Die Antwort auf diese Frage ist in Hegels Dialektik des Daseins zu finden. Wie oben erläutert, ist das Wirkliche das Endliche und Gott als das Wirkliche manifestiert sich als Dasein. Gott ist zwar nicht näher zu bestimmen, aber Gott ist nicht bestimmungslos oder wirkungslos, sondern *Gott wirkt*. Die Wirkung Gottes und nicht die Beschränktheit Gottes, macht das Dasein Gottes aus. „Gott ist erscheinend, handelnd als Subjekt; das ist Hervortreten in das Dasein, in die Wirklichkeit.“ (17:14) In diesem Sinn spricht man in der Philosophie vom Dasein Gottes, nicht weil Gott als etwas Bestimmtes beschränkt ist, sondern weil Gott wirkt. Gott wirkt durch seine Offenbarung. Das Wirken ist das dialektische Verhältnis von Etwas auf etwas anderes, das Wirken vom Unendlichen auf das Endliche und umgekehrt. Das Wirken Gottes ist sein Offenbaren durch den Geist, denn der Geist ist für Hegel wesentlich für einen anderen Geist, er bezieht auf sich durch ein Anderes. Gott ist Geist und nur für den Geist. Ich weiß, dass Gott ist, so Hegel, und dieses Wissen über das Dasein Gottes ist dieselbe Gewissheit wie über die des eigenen Daseins, weil ich in mir denselben Geist

Gottes wiederfinde. Das ist der grundlegende Gedanke Hegels zum Beweis über das Dasein Gottes.⁶

Der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury sagt aus, dass sich Gott als das höchste und vollkommenste Wesen nicht nur in der Vorstellung des Menschen findet, sondern er dies auch notwendigerweise *ist*. Wäre Gott nicht, dann wäre Gott nicht das höchste und vollkommenste Wesen, denn zur Vollkommenheit gehört bereits die Existenz selbst. Dieses Argument von Anselm hat das Sein als *positiv* und das Nichtsein als *negativ* beurteilt und deshalb das Sein und das Nichts als getrennt und trennbar voneinander betrachtet. Kant hat versucht, den Begriff von Gott durch ein Beispiel vom Endlichen, und zwar ein Beispiel von 100 Talern zu erläutern und schließt daraus, dass Gott als Begriff keine Wirklichkeit haben muss. Die Natur Gottes in seiner Unendlichkeit durch den Vergleich mit Etwas Endlichem zu erläutern, ist nach Hegel grundsätzlich falsch.⁷ In der Definition endlicher Dinge sind der Begriff und das Sein verschieden, deshalb sind der Begriff und die Realität sowie die Seele und der Leib trennbar, damit das Endliche vergänglich und sterblich ist, so Hegel. Die abstrakte Definition Gottes besagt aber, „dass sein Begriff und sein Sein *ungetrennt* und *untrennbar* sind.“ (5:92)

2.3 Hegels Dialektik des Wesens

Das Wesen ist nach dem Sein die nächste Stufe in Hegels Wissenschaft der Logik. „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*.“ (6:13) Und das Wesen ist „das an und für sich aufgehobene Sein“. (6:17) Hegel kritisiert am Anfang des Kapitels den falschen Weg vom Sein zum Wesen, auf dem man solche falsche Vorstellung hat, „dass *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht.“ (6:13) Solches Wissen, so Hegel, geht von einem Anderen als dem Wesen selbst aus, und deshalb ist diese Erkenntnis ein vermitteltes Wissen, „denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen, dem Sein“. (6:13) Ein solcher Übergang vom Sein zum Wesen ist vielmehr „die Bewegung des Seins selbst“ (6:13) und nicht die Bewegung des Wesens. Diese Vorstellung des Verhältnisses zwischen dem Wesen und dem Sein ist falsch, so Hegel, denn sie setzt voraus, dass das Wesen dem Sein äußerlich sei.

⁶ Siehe Abschnitt 5 Hegels Begriff der Religion für ausführliche Erläuterung.

⁷ Siehe Anmerkung 1 zum Werden auf den Seiten 84-92 in der *Wissenschaft der Logik I* (Band 5).

Der richtige Übergang vom Sein zum Wesen ist vielmehr im Absoluten, im Ganzen. „Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen.“ (6:13) Das Wesen als die gesteigerte Stufe des Seins ist auch in der Sprache zu bemerken, und zwar im Fall des „gewesen“ als die Vergangenheitsform des Verbs „sein“. Hegel findet diese Irregularität merkwürdig und äußert sich unmittelbar nach diesem Zitat über das Zeitwort „gewesen“. „Die Sprache hat im Zeitwort „sein“ das Wesen in der vergangenen Zeit, »*gewesen*«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“ (6:13) Was vergangen ist, ist nicht mehr unmittelbar; es ist also nicht mehr das Sein, sondern ins Wesen übergegangen. Das Schlüsselwort hier ist die Erinnerung. Das Wort „Erinnerung“ verwendet Hegel im Sinne des Innerlichen oder er versteht darunter vielmehr einen Prozess des Verinnerlichen. Beispielsweise hat er selbst das Wort in der *Phänomenologie des Geistes* wie folgt geschrieben: „Er-Innerung“ mit Bindestrich. Er betrachtet die *Er-Innerung* als „das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz“. (3:591) Denn Erinnerung bedeutet, anders als der Begriff des Gedächtnisses, vielmehr der Prozess, indem das Vergangene, das negierte Unmittelbare, also das Wesentliche, in der Gegenwart vergegenwärtigt wird, also die Rückkehr des Wesens zu sich selbst.

Hegels Dialektik des Wesens und der Erscheinung

„Das Wesen muss *erscheinen*.“ (6:124; 8:261) Wäre das Wesen so ohnmächtig, dass es „nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutreiben“ (16:83), dann ist das Wesen überhaupt nicht. Für Hegel sind das Wesen und die Erscheinung eine Einheit und untrennbar. Ohne Erscheinung ist das Wesen nicht, es wäre kraftlos. Der Begriff des Wesens bei Hegel enthält schon in sich die Lebendigkeit, die sich in der Erscheinung manifestiert. Ein Wesen als etwas, was nur *hinter* dem Schein existiert, ist nur ein gemachtes Produkt der Gedanken (6:14), es ist also leer und nicht dialektisch oder wirklich. Anders als Kants Gegensatz von der Erscheinung und dem Ding an sich ist das Verhältnis zwischen dem Wesen und dem Schein bei Hegel dialektisch, das heißt ein Widerspruch in der Einheit.

Würde das Wesen *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung existieren, bedeutet dies, dass das Wesen der Erscheinung ein Anderes, ein Fremdes ist, das getrennt von ihr ist. Das Wesen in diesem Sinn hätte also keine Einheit und keine dialektische Beziehung mit der Erscheinung. Der Regenbogen zum Beispiel als eine Erscheinung erscheint nur im Wesen als ein atmosphärisch-optisches Phänomen. Er ist nicht willkürlich, sondern erscheint nur unter bestimmten Bedingungen und nur in

bestimmter Weise (in Form, Farbe, Dauer, usw.). Um das Verhältnis von der Erscheinung und dem Wesen noch besser zu erläutern, soll ein weiteres Beispiel, das von Keim und Pflanze, angeführt werden. Es wäre missverständlich und unsinnig zu behaupten, dass der Keim das Wesen der Pflanze sei, denn das Wesen bei Hegel bedeutet das Aufgehobene Sein, das Negiertsein. Und der Keim als das Sinnliche ist bereits die Erscheinung seines Wesens. Beide, der Keim und die Pflanze, gehören zu demselben Wesen. Sie sind identisch im Wesen, jedoch unterschiedlich in ihrer Erscheinung. Denn das Wesen ist nicht „*hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch“. (8:261f.) Das Wesen ist nicht identisch mit der Erscheinung, aber ohne die Erscheinung ist das Wesen überhaupt nicht, denn das Wesen hat die Kraft, sich zu manifestieren. Die Erscheinung ist auch nicht identisch mit dem Wesen, aber das Wesen ist nichts Anderes als die Erscheinung. Das Wesen würde nicht anders erscheinen als wie es sich bereits in der Erscheinung manifestiert, denn die Erscheinung ist nicht willkürlich, sie erscheint nur im und beim Wesen. Das Wesen manifestiert sich vielmehr durch die Erscheinung.

Das Wesen als die Einheit des Inneren und Äußeren

Das Wesen ist für Hegel die Einheit des Inneren und Äußeren. „Das Äußere ist daher fürs erste derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.“ (8:274) Es wäre ein Irrtum, so Hegel, das Wesen nur als das Innere zu betrachten. „Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz *äußerliche* und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.“ (8:274) Das Wesen als das Innere würde bedeuten, dass es *innerhalb* oder *hinter* dem Äußerlichen steht, und damit dieselbe Eigenschaft hat wie das Äußerliche, also die Endlichkeit. Deshalb sagt Hegel, die Betrachtung des Wesens als das Innere sei eine ganz *äußerliche* Betrachtung und das Wesen in diesem Sinn sei die leere äußerliche Abstraktion. Das Wesen als das Unendliche hat vielmehr eine dialektische Beziehung mit dem Endlichen, durch das das Wesen erscheint, aber zugleich im Endlichen aufgehoben ist.

Das Wesen ist die Einheit des Inneren und Äußeren. Die Kraft, die im Wesen liegt und dem Wesen nicht äußerlich ist, bringt das Wesen zur Erscheinung. Durch das Beispiel der Kraft in der Natur erläutert Hegel das Verhältnis innerhalb des Wesens als die Einheit des Inneren und Äußeren. Die Kraft ist nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, in der sie sich manifestiert, sondern beide Seiten, das Innere und das Äußere, sind vielmehr ein und derselbe Inhalt. Keines ist der Grund für

das Andere, sondern beide sind ein und derselbe Inhalt. Die Erklärung des Äußeren durch das Innere oder umgekehrt ist nach Hegel nur leere Tautologie. (8:270) Solche Tautologie ist in der Physik in der Erklärung der natürlichen Phänomene zu finden. Auf die Frage „Warum dreht die Erde sich um die Sonne“, zum Beispiel, wird folgende Erklärung gegeben: Weil es zwischen der Erde und der Sonne die Gravitationskraft gibt. Diese Erklärung beschreibt nichts mehr als das Phänomen selbst und sagt aus, dass die Erde sich um die Sonne dreht. Man hat mit dieser Erklärung einfach dasselbe Phänomen nochmal erläutert.⁸ Durch das Newton'sche Gravitationsgesetz $F=G \cdot M_1 M_2 / R^2$ kann man zwar die Umlaufbahn der Erde berechnen, wodurch man aber noch keine tiefere Erkenntnis, *warum* die Erde sich um die Sonne dreht, gewonnen hat. In der Tat ist „die ganze *Inhaltsbestimmung der Kraft* ebendieselbe als die der *Äußerung*“. (8:270)

Warum dreht sich die Erde um die Sonne? Der Grund kann nicht außerhalb des Wesens der Phänomene gefunden werden, denn das „*Wesen bestimmt sich selbst als Grund*“ (6:80), das Wesen selbst ist sein Grund. Die natürlichen Gesetze müssen nach Hegel „als eine innerliche notwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefasst werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem spekulativen Denken der *Vernunft* begriffen, aber schon von dem *verständigen* Bewusstsein in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innerwohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewusstsein seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.“ (10:211) Das heißt, die natürlichen Gesetze finden ihre Widerspiegelung im Bewusstsein des Menschen, denn die natürlichen Gesetze und die menschliche Vernunft sind nicht voneinander getrennt, sondern bilden eine Einheit.

Hegel kritisiert weiter den „Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das *Was*, sich auf das bloße *Dass* seines Seins reduziert.“ (8:273) Hier ist mit „Was“ die Welt in ihrem Wesen und mit „Dass“ die Welt der Erscheinung gemeint. So, als ob Gott einfach die Naturgesetze erschaffen habe und sie dann allein die Welt in mechanischer Notwendigkeit regieren lasse, und Gott selbst nach dem „Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung“ überhaupt keine Beziehung mehr mit der Welt habe, so Hegel. Gott hat aber die Welt nicht einmal erschaffen, „sondern ist der ewige Schöpfer, dies

⁸ Solche Tautologie ist schon in der Literatur zum Spaß gemacht. In Molières *Le Malade Imaginaire* zum Beispiel, ist auf die Frage „warum Opium dem Menschen zum Schlafen bringt“ einfach diese Antwort gegeben: Weil das Opium die Macht hat, Menschen zum Schlafen zu bringen. (Vgl. Molière, *Le Malade Imaginaire* (1673), Act III, sc. iii.)

ewige Sichoffenbaren.“ (17:193) Gott hat die Welt erschaffen und erschafft die Welt immer noch: Die Welt steht in dialektischer Beziehung mit Gott; das heißt, Gott wäre nicht Gott ohne die Welt und die Welt wäre nicht ohne Gott. Gott hat sich durch die Welt offenbart und die natürlichen Gesetze sind nichts anderes als die Offenbarung Gottes. Gott hat die Welt als *sein* Anderes erschaffen und Gott sieht in der Welt sich selbst (siehe Abschnitt 5 Hegels Begriff der Religion).

Hegels Dialektik der Identität und Verschiedenheit im Wesen

Um Hegels Begriff des Wesens richtig begreifen zu können, ist es notwendig, Hegels Dialektik der Identität und Verschiedenheit zu erläutern. Das Wesen als die Beziehung-auf-sich ist die Identität. „Das Wesen scheint *in sich* oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, – *Identität in sich*.“ (8:236) Diese Identität ist nicht in der sinnlichen Weise zu begreifen. Der Keim ist zum Beispiel in seinem Wesen identisch mit der Pflanze, die sich aus ihm heraus entwickelt, aber dennoch ist er verschieden im Hinblick auf seine zukünftige Entwicklung. Der Widerspruch mit der Identität als die Identität seiner selbst mit Unterschied ist, unter dem Unterschied doch dasselbe Wesen zu erkennen.

Nur durch Identität trotz des Unterschieds ist zu verstehen, dass das Ich heute dasselbe Ich wie vor zehn Jahre ist, obwohl sich das Ich durch die Aneignung von Erfahrungen und Erkenntnissen bereits weiterentwickelt hat. Die wahre Identität des Wesens ist also die Identität mit Verschiedenheit. Aus diesem Grund kritisiert Hegel Fichtes formale Logik von $A=A$.⁹ Fichte interpretiert Identität folgendermaßen: „Alles ist mit sich identisch: $A=A$ “; negativ ausgedrückt heißt das: „A kann nicht zugleich A und nicht A sein.“ (8:237) Dieser Satz ist aber „das Gesetz des *abstrakten Verstandes*.“ (8:237) Fichtes Identitätslehre ist nur formale Beurteilung des Verstandes, so Hegel, und es wäre sinnlos, wenn man das Wesen nicht in seiner *Identität mit Verschiedenheit* betrachtet.

Hegel kritisiert zudem noch die Identitätslehre von Leibniz, der behauptet, „es gibt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind.“ (6:53) Dieser Satz ist für Hegel überflüssig. Die zwei oder die numerische Mehrheit enthält „noch *keine bestimmte* Verschiedenheit“ und „die Verschiedenheit als solche in ihrer Abstraktion“ ist „zunächst gleichgültig gegen die Gleichheit und

⁹ Vgl. Fichtes Dialektik von $A=A$ sowie dem Ich und dem Nicht-Ich, in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), §§1-3.

Ungleichheit“. (6:53) Wenn man mit der numerischen Mehrheit noch keine bestimmte Verschiedenheit darstellen kann, wie kann man doch die Verschiedenheit überhaupt behaupten? Und ferner ist der Unterschied das Resultat des Vergleichens, „denn erst beide zusammen machen den bestimmten Unterschied aus.“ (6:54) Der Vergleich kann jedoch nur empirisch angestrebt werden, weshalb Hegel sagt, dass der Unterschied der zwei Dinge nur durch die Annahme besteht. „Zwei Dinge sind nicht vollkommen gleich; so sind sie gleich und ungleich zugleich; gleich schon darin, dass sie Dinge oder zwei überhaupt sind, denn jedes ist ein Ding und ein Eins so gut als das andere, jedes also dasselbe, was das andere; ungleich aber sind sie durch die Annahme.“ (6:54) Das heißt, zwei Dinge sind gleich, da sie überhaupt Dinge sind; sie sind aber auch ungleich, denn sie müssen *empirisch* ungleich sein. Das ist was Hegel mit „Annahme“ meint. Nur durch die Darstellung kann der Unterschied bestimmt werden und in der Darstellung ist das Ding ins Dasein übersetzt. Aus diesem Grund ist der Unterschied nicht mehr im abstrakten Sinne zu verstehen. Der konkrete Unterschied in sinnlicher Weise ist nicht mehr der Unterschied im abstrakten Sinne. (vgl. Stekeler-Weithofer 1992:246)

2.4 Hegels Dialektik des Begriffs

Die logischen Bestimmungen von Sein und Wesen sind bei Hegel die Vorbereitungen für die Dialektik des Begriffs: „in ihrem Übergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als *Begriffe*.“ (8:310) Die Definition vom Begriff bei Hegel ist: „Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*.“ (8:307) Diese für sich seiende substantielle Macht bedeutet nicht die Macht, das Fremde zu beherrschen, sondern die Macht, sich im Prozess der Entwicklung des Begriffs völlig zu realisieren. Der Begriff enthält in jedem Moment aber das Ganze in sich, er ist die Identität der Totalität, und in keinem Moment ist er ein Anderes geworden, sondern immer er selbst. Deshalb ist der Begriff das an und für sich Bestimmte.

Der Begriff ist nicht statisch, sondern dynamisch und die Bewegung des Begriffs wird als Entwicklung angesehen. Die Entwicklung des Begriffs ist aber nicht das Übergehen ins Andere, sondern wird das sein, was bereits in ihm angelegt und vorhanden ist. (8:308f.) Die Entwicklung des Begriffs kann auch mit dem Beispiel des Keims und der Pflanze näher erläutert werden: Der Keim

trägt die substantielle Macht bzw. die reale Möglichkeit in sich, eine Pflanze zu werden. Die Entwicklung vom Keim zur Pflanze ist nicht das Übergehen in etwas Anderes sondern die (Weiter-)Entwicklung desselben Begriffs, denn der Keim „enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise.“ (8:309) Mit „ideeller Weise“ ist nicht gesagt, dass die verschiedenen Teile der Pflanze bereits in sinnlicher Weise, jedoch noch ganz klein vorhanden sind, so erläutert Hegel weiter; vielmehr bedeutet es, dass „der Begriff in seinem Prozess bei sich selbst bleibt und dass durch denselben dem Inhalt nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgerufen wird.“ (8:309) Der Keim ist während der Entwicklung des Begriffs nicht etwas Anderes geworden, sondern manifestiert sich nur in einer anderen Form, und zwar in Form der Pflanze. Der Keim im abstrakten Sinn ist „das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffes.“ (6:486) Die Pflanze ist die völlige Realisierung ihres Begriffs und die konkrete Gestalt der Pflanze in ihrer bestimmten Größe, Farbe und Form kann als die Offenbarung ihres Begriffs betrachtet werden. Was ist aber der Grund für das Wachstum der Pflanzen? Der Grund für das Wachstum der Pflanzen ist eben nichts anderes „als der Begriff der Pflanze selbst.“ (8:251) Denn der Grund kann nicht außerhalb des Begriffs gefunden werden, sondern der Begriff ist gerade die innerliche Kraft der Entwicklung.

Zu dem Begriff als die Entwicklung seiner selbst ergänzt Hegel mit Platons Gedanke, dass alles Lernen bloß Erinnern ist. Das darf nicht so verstanden werden, „als ob dasjenige, was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewusstseins ausmacht, in seiner bestimmten Entfaltung vorher schon in demselben Bewusstsein wäre vorhanden gewesen.“ (8:309) Das heißt, die dem Menschen angeborenen Ideen entwickeln sich nicht als der unveränderte bestimmte Inhalt, sondern in ideeller Weise durch das Lernen. Diese Entwicklung des Bewusstseins durch das Lernen kann folgendermaßen verstanden werden: Wenn man in Philosophie ein schwieriges Buch zum ersten Mal gelesen hat und selbst glaubt, dass man überhaupt nichts verstanden hat, man aber beim zweiten Mal merkt, dass man doch etwas begriffen hat, dann zeigt diese Erfahrung klar, dass man das Buch im ersten Mal *nicht* umsonst gelesen hat.

2.5 Hegels Dialektik der Idee

Die Idee ist ein wichtiger Begriff bei Hegel. Ihn zu begreifen bedeutet nicht weniger als die ganze Philosophie Hegels zu begreifen. „Die Idee ist das Wahre *an und für sich*, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.“ (8:367) Diese Definition von Idee zeigt die Übereinstimmung des

Begriffs mit der Objektivität. Der ideelle Inhalt der Idee „ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen“ (8:367). Das heißt, der ideelle Inhalt der Idee ist der noch nicht verwirklichte Begriff und der reelle Inhalt ist die sinnliche Darstellung, die in der Idealität und in der Macht des Begriffs eingeschlossen ist, so Hegel. Als Übereinstimmung von Begriff und Objektivität entspricht die Idee also der Wahrheit, „denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht.“ (8:368) Diese Übereinstimmung des Begriffs und der Objektivität betrifft nicht das Einzelne und das Empirische, so Hegel weiter; wenn meine Vorstellung dem äußerlichen Ding entspricht, dann ist dies nur die richtige Vorstellung für dieses Ding, aber nicht die Einheit des Begriffs und der Objektivität im absoluten Sinn, denn die Übereinstimmung des Begriffs und der Objektivität betrifft nur das Allgemeine. Der Begriff ist nicht beim Einzelnen, sondern in den gesamten Wirklichkeiten der Einzelnen und ihren Beziehungen realisiert, so Hegel. Denn der einzelne Mensch entspricht der Idee des Menschen nicht, aber die Idee des Menschen ist ohne den einzelnen Menschen auch nicht zu begreifen. Die Idee des Menschen verwirklicht sich vielmehr in den gesamten Wirklichkeiten des Menschen. Das Einzelne in seiner Idealität (das heißt in seiner Einheit des Begriffs und der Objektivität) ist nur im Allgemeinen zu verstehen, sonst hat es keine Wahrheit. „Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.“ (8:368) Das Einzelne ist also sozusagen nicht das wahrhafte Bild seines Begriffs; es geht unten in seinem Tod zurück in die Ganzheit.

Die Idee als die dialektische Einheit des Begriffs und der Objektivität „ist wesentlich *Prozess*, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die *Subjektivität* zurückführt.“ (8:372) Die Idee als der Prozess ist die dialektische Einheit, sie ist die Erscheinung als das beschränkte Einzelne und zugleich auch das unbeschränkte Allgemeine, sie enthält also wesentlich den Widerspruch in sich. Die Idee als die Subjektivität ist von der Substanz zu unterscheiden, sie ist vielmehr das Übergreifende und hat Macht gegenüber der Objektivität, so Hegel. (8:373)

Über die dialektische Natur der Idee schreibt Hegel weiter:

Die Idee kann als die *Vernunft*, ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefasst werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. (8:370)

Hier sieht man die Bewegung und Einheit der Idee in der Dialektik des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, usw. Dieser Widerspruch in der Einheit ist vielmehr die Natur des Wahrhaften, denn die Idee ist nicht eine lebenslose Stille, sondern ein Prozess, ein lebendiger Prozess. Deshalb schreibt Hegel weiter: „sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist.“ (8:371) Diese dialektische Bewegung der Idee als die Einheit des Begriffs und der Objektivität ist „das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen“, und das macht die Subjektivität und die Freiheit der Idee aus. (8:371f.) Dieses ewige Anschauen des Selbst im Anderen ist nach Hegel die grundlegende Bestimmung des Geistes und dieser grundlegende Gedanke wird besonders in seiner Ästhetik und Religionsphilosophie, sowie in seiner Dialektik des Selbstbewusstseins sowie seinem Begriff der Freiheit deutlich. Alle diese verschiedenen Aspekte des ewigen Anschauen des Selbst im Anderen sind in dieser Doktorarbeit behandelt.

Abschnitt 3: Hegels Philosophie der schönen Kunst

3.1 Hegels Methode der Philosophie der schönen Kunst

Für Hegel ist *Philosophie der Kunst* und zwar Philosophie der schönen Kunst der eigentliche Ausdruck für die Wissenschaft über die Kunst, weil der Begriff *Ästhetik* seiner Ansicht nach die Wissenschaft der Sinne bzw. des Empfindens bezeichnet. (13:13) Von der Ästhetik zur Philosophie der Kunst will Hegel damit die Wissenschaft über die Kunst philosophisch, also als die Manifestation der Idee untersuchen.

Die Kunst als die wiedergeborene Schönheit steht höher als die Natur

Für Hegel steht das Kunstschöne höher als die Natur. „Denn die Kunstschönheit ist die *aus dem Geiste geborene und wiedergeborene* Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur.“ (13:14) Die Kunst als das Werk des Menschen ist aus dem menschlichen Geist geboren, was auch der Mensch erkennt und dieses Erkennen ist die Wiedergeburt der Kunst. Was genau mit „höher“ gemeint ist, erklärt Hegel unmittelbar im Anschluss. „Das *Höhere* des Geistes und seiner Kunstschönheit der Natur gegenüber ist aber nicht ein nur relatives, sondern der Geist erst ist das *Wahrhaftige*, alles in sich Befassende, so dass alles Schöne nur wahrhaft schön ist als dieses Höheren teilhaftig und dadurch dasselbe erzeugt. In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer *Substanz* nach im Geiste selbst enthalten ist.“ (13:14f.)¹⁰

Hegel betrachtet Kunst in ihrem Verhältnis zur praktischen Notwendigkeit, wie Nietzsche, als ein Überfluss. (13:16) Denn die Kunst ist geboren aus dem Überfluss des Geistes, aus dem Geist, der durch Kunst seine eigene Lebendigkeit sucht. Die Kunst hat ihr Leben in der Gestalt, in der Sinnlichkeit. Denn die Kunstschönheit ist notwendig die Manifestation der Sinnlichkeit, wie Hegel

¹⁰ Die Skulptur am Haupteingang der Zentrale der Max-Planck-Gesellschaft in München ist ein gutes Beispiel für die höhere Kraft des Geistes über die Natur (Abbildung 1 im Anhang). Der Geist des Menschen ist dargestellt durch ein (weibliches) menschliches Gesicht im Profil. Gegenüber steht der Stein im negativen Profil des menschlichen Gesichtes und die beiden Seiten bilden zusammen eine optische Einheit. Die Botschaft der Skulptur ist, dass sich der Mensch durch das Denken von der Natur trennt, und der Mensch ferner durch das Denken sich und der Welt Licht bringt, womit sich der Mensch höher als die Natur steht. Das Schöne und Wahre der Skulptur liegt nicht in der optischen Gestalt der Steine, sondern im Geist des Betrachters.

ausdrückt, „das Schöne hat sein Leben in dem *Scheine*.“ (13:17) Anders als die Wissenschaft, die sich mit Begriffen und Notwendigkeiten beschäftigt, so Hegel weiter, hat die Kunstschönheit ihr Dasein nur in der Sinnlichkeit, in der Empfindung, Anschauung und Einbildungskraft. Aus diesem Grund erfordert die Auffassung ihrer Tätigkeit und ihrer Produkte „ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken.“ (13:18) Was Hegel hiermit meint ist die Freiheit der Kunstgestaltungen von jeder Regel und des Geregeltens: „vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finsternen Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gestalten der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee heitere, kräftige Wirklichkeit.“ (13:18)

Freiheit in der Kunst als das Verschwinden der Partikularität in die Allgemeinheit

Die Freiheit in der Kunst ist jedoch nicht die Willkür. Mit dem Willkürlichen und Zufälligen kann die Kunst nicht die „Vermittlerin zwischen Vernunft und Sinnlichkeit“ (13:17) sein. Die Freiheit in der Kunst ist vielmehr das Vernünftige und das Unbeschränkte. In der Endlichkeit des Daseins mit all seiner Beschränkung und äußerlicher Notwendigkeit findet der Mensch keine wahre Freiheit.¹¹ Das Bedürfnis nach dem Unbeschränkten und Absoluten realisiert sich auf eine höhere Weise, was Hegel als Boden bezeichnet, und dieser „Boden ist die Kunst und ihre Wirklichkeit [ist] das Ideal.“ (13:202) Freiheit ist für Hegel der höchste Inhalt, die höchste Bestimmung des Subjekts. In dieser höchsten Stufe des subjektiven Geistes findet „das Subjekt in dem, was demselben gegenübersteht, nichts Fremdes, keine Grenze und Schranke hat, sondern sich selber darin“. (13:134) Das Subjekt findet sich in der Kunst verdoppelt, und in dieser Verdopplung findet es die größte Freiheit, denn das Subjekt ist in dieser Verdoppelung bei sich selbst. Diese Freiheit ist das Ideal der Kunst und in diesem Ideal verschwindet die Partikularität des Künstlers. „Wenn große Künstler ein Werk vollenden, so kann man sagen: *so* muss es sein; das heißt, des Künstlers Partikularität ist ganz verschwunden und keine *Manier* erscheint darin.“ (7:67) Ein wahrhaftes Kunstwerk ist also das, was aus der Allgemeinheit, aus der Vernunft geboren ist. Die Partikularität des Künstlers verschwindet in dieser Vernünftigkeit und Allgemeinheit.

¹¹ Der Mensch in seinem weltlichen Dasein mit bestimmten sozialen Beziehungen ist nicht frei. Ein Vater, zum Beispiel, kann mit seinem Sohn nichts anderes verhalten als Vater. Darüber hat Francis Bacon auch in seinen *Essays*, und zwar im Abschnitt über Freundschaft, geschrieben. Weil man Freunde überhaupt braucht, und ferner in diesem Fall braucht man einen Freund, der zwischen Vater und Sohn vermitteln kann (gerade wegen seiner Rolle als Freund und nicht als Vater). Aber man kann ebenfalls mit seinem Freund nichts anderes verhalten als Freund (und nicht als Vater, Chef usw.).

Kunst als die Verdoppelung des Geistes

Das Kunstwerk ist für Hegel „das Herausgehobensein geistiger Beseelung“ und macht „seinen wahrhaftigen Vorzug der natürlichen Wirklichkeit gegenüber“ aus. (13:49) In Hegels Philosophie ist der Geist ein lebendiger und schöpferischer Geist, der nicht nur in der Natur, sondern auch durch den Menschen wirkt. Der Mensch, der Geist ist, steht höher als die Natur. „Denn alles Geistige ist besser als jedes Naturerzeugnis.“ (13:49) Und der Mensch als das Geistige steht höher als alle Dinge. „Die Naturdinge sind nur *unmittelbar* und *einmal*, doch der Mensch als Geist *verdoppelt* sich, indem er zunächst wie die Naturdinge *ist*, sodann aber ebenso sehr *für sich* ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt und nur durch dies tätige Fürsichsein Geist ist.“ (13:51) Diese Aussage belegt, dass sich in der Kunst der Mensch als Geist verdoppelt. Theoretisch bringt er sich in seiner Anschauung und Vorstellung zum Selbstbewusstsein. Praktisch drückt der Mensch der Welt durch Veränderung der Umwelt das Siegel seines Innern auf, und findet in seinen Werken seine eigenen Bestimmungen wieder, so Hegel. „Schon der erste Trieb des Kindes trägt diese praktische Veränderung der Außendinge in sich; der Knabe wirft Steine in den Strom und bewundert nun die Kreise, die im Wasser sich ziehen, als ein Werk, worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt.“ (13:51) Diese *Vergegenständlichung*, nämlich dass der Mensch sich in seinem Werk selbst sieht, ist das Grundprinzip des Geistes in der Philosophie Hegels.

Der Knabe, der zu einem geistreichen Mensch geworden ist, gestaltet seine Umgebung in vollem Bewusstsein. Ein Künstler, auf den dies zutrifft, ist der britische Konzeptkünstler Richard Long (Jahrgang 1945), der einmal in der Wüste von Peru eine gerade Linie mit seinen Füßen gestaltet hat. Er ging einfach mehrmals eine gerade Linie hin und zurück und hinterließ eine gerade Straße in der Wüste (Abbildung 2).¹² Man erkennt sofort, dass diese Straße kein Naturprodukt ist, sondern ein Kunstwerk, das aus einem menschlichen Geist geboren wurde. Die Dinge, die von der Natur selbst gestaltet werden, wandern nicht gerade, sondern in Kurven durch Berge und Flüsse. Das Hauptmerkmal dieses Werks ist, dass diese Straße gerade verläuft. Dieses Hauptmerkmal ist das Zeichen des Kampfs des Geistes gegen die Natur. Der menschliche Geist *kämpft* gegen die Natur und sucht eine Manifestation für sein Dasein, es ist die Suche der Menschheit im Kosmos nach ihre Geistigkeit und dadurch sich zu erkennen. In diesem Sinn hat das Kunstwerk von Richard

¹² Einen Überblick über seine Werke gibt Roelstraete: *Richard Long: A Line Made by Walking* (2010).

Long dieselbe Botschaft wie die ägyptischen Pyramiden vor dreitausend Jahren oder die Große Mauer in China.¹³ Sowohl die Pyramiden als auch die Große Mauer sind mehr als ihre Funktion (Grab oder Verteidigungsanlage), sie sind die Manifestation des Geistes aus seinem *Überfluss*. Hier ist das Allgemeine zur Kunst ersichtlich, „dass der Mensch die innere und äußere Welt sich zum geistigen Bewusstsein als einen Gegenstand zu erheben hat, in welchem er sein eigenes Selbst wiedererkennt.“ (13:52) Kunst ist die geistige Schöpfung des Menschen und in der Anschauung eines Kunstwerks lernt der Mensch sich selbst kennen. In der Begegnung des Menschen mit seiner künstlichen Erschaffung gewinnt der Geist seine Kraft als Geist.

Die Idee als die Einheit des Schönen und des Wahren

Ein schlüssiger Begriff in Hegels Philosophie der Kunst ist die Idee und Hegel nennt das Schöne die *Idee* des Schönen. (13:145) Die Idee ist für Hegel nichts anderes als „der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider. Denn der Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, (...) sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff ist Idee.“ (13:145) Um seinen Begriff der Idee besser erklären zu können, kritisiert Hegel die Auffassung des Ideenbegriffs von einem Kunsthistoriker seiner Zeit, der „die Idee mit unbestimmter Vorstellung und dem abstrakten, individualitätslosen Ideal“ verwechselt. (13:146) Die Idee ist aber nicht eine unbestimmte Vorstellung oder ein abstraktes und individualitätsloses Ideal, sondern die Idee „ist schlechthin in sich konkret, eine Totalität von Bestimmungen und schön nur als unmittelbar eins mit der ihr gemäßen Objektivität.“ (13:146) Hegel verwendet das Wort „konkret“ gemäß seiner ursprünglichen lateinischen Bedeutung *concursum*, was das Zusammenlaufen oder -strömen bedeutet, denn die Idee bei Hegel ist gerade das Zusammenlaufen des Begriffs und der Objektivität. Dieses Zusammenlaufen kann mit der Entwicklung vom Keim zur Pflanze verglichen werden, wo in jedem Moment ist die Erscheinung der Pflanze identisch mit ihrem Begriff ist. Das ist die konkrete Entwicklung der Idee. Die Totalität der Idee spricht die Wahrheit der Idee aus, denn „Alles Existierende hat deshalb nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche.“ (13:150) Die Idee als die Totalität ist „die sich ewig vollbringende und vollbrachte Übereinstimmung und vermittelte Einheit dieser Totalitäten. Nur so

¹³ Die frühesten und einzelnen Mauern wurden vom ersten Kaiser Chinas im 3. Jahrhundert vor Christus zusammengebaut, die aber inzwischen gänzlich eingefallen und spurlos verschwunden sind. Die heutigen Mauern winden sich über eine Strecke von zehntausend Kilometern von den Bergen nördlich von Peking nach Westen. Sie sind im 14. und 15. Jahrhundert in der Ming-Dynastie erbaut worden.

ist die Idee die Wahrheit und alle Wahrheit.“ (13:150) Ferner ist in Hegels Ästhetik die Schönheit und die Wahrheit dasselbe, denn das „Schöne nämlich muss wahr an sich selbst sein.“ (13:151) Indem das Wahre in „seinem äußerlichen Dasein unmittelbar für das Bewusstsein ist und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern *schön*. Das *Schöne* bestimmt sich dadurch als das sinnliche *Scheinen* der Idee.“ (13:151)

Das Ende der Kunst?

Für Hegel ist die Kunst in unserer Zeit nicht mehr die höchste Befriedigung des Geistes.¹⁴ Der moderne Mensch findet in der Kunst nicht mehr die geistige Befriedigung wie früher in den schönen Tagen der griechischen Kunst und der goldenen Zeit des Mittelalters, so Hegel. Diese Zeiten sind vorbei. (13:24) Die Kunst ist für Hegel „ein Vergangenes“ und hat ihre „echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren“. (13:25) Näher schreibt Hegel:

Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuss zugleich unser Urteil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit und Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen. Die *Wissenschaft* der Kunst ist darum in unserer Zeit noch viel mehr Bedürfnis als zu den Zeiten, in welchen die Kunst für sich als Kunst schon volle Befriedigung gewährte. Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen. (13:25f.)

Diese Gedanken Hegels sind aber nicht als das Ende der Kunst zu interpretieren.¹⁵ Was Hegel eigentlich aussagen möchte ist vielmehr, dass der Mensch in der Kunst nicht mehr die höchste Befriedigung findet und der denkende Geist erkennen will, was die Kunst ist. Durch eine wissenschaftliche Erkenntnis der Kunst will der Geist nicht mehr das Sinnliche, sondern das Absolute begreifen.

¹⁴ In unserer Zeit ist aber die Wissenschaft, und zwar die empirische Wissenschaft, zur neuen Gottheit geworden, die die höchste Verehrung genießt. Alles muss wissenschaftlich und empirisch belegt werden, um Gültigkeit beanspruchen zu können. Die menschlichen Emotionen zum Beispiel werden durch Maschinen untersucht und durch Elektroenzephalogramm (EEG) empirisch gemessen. Diese Methode ist in der Psychologie ein Hauptstrom geworden.

¹⁵ Vgl. Gadamer, „Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute“ (1985), in *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage*, S 206-220.

3.2 Kunst als Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit

Für Hegel hat Kunst die gleiche höchste Aufgabe wie Religion und Philosophie, nämlich „das *Göttliche*, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewusstsein zu bringen und auszusprechen.“ (13:21) Anders als Religion und Philosophie hat die Kunst das Höchste aber *sinnlich* dargestellt. „Es ist die Tiefe einer *übersinnlichen Welt*, in welche der *Gedanke* dringt und sie zunächst als ein *Jenseits* dem unmittelbaren Bewusstsein und der gegenwärtigen Empfindung gegenüber aufstellt“. (13:21) Das heißt, die Kunst, obwohl sinnlich in ihrer Darstellung, schafft dem Bewusstsein eine übersinnliche Welt. Diese übersinnliche Welt muss aber erscheinen, denn die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht erscheint. (13:21) Die sinnliche Welt in der Kunst ist aber nicht als Täuschung zu betrachten, denn die Kunst gibt der Welt „eine höhere, geistgeborene Wirklichkeit.“ (13:22) Die Kunst ist die Tätigkeit des Geistes, sie schafft für sich eine sich nicht fremde Wirklichkeit. „Die Kunst nun und ihre Werke, als aus dem Geiste entsprungen und erzeugt, sind selber geistiger Art, wenn auch ihre Darstellung den Schein der Sinnlichkeit in sich aufnimmt und das Sinnliche mit Geist durchdringt.“ (13:27) Diese *Durchdringung* ist eine schöne Metapher für den Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit, und das Kunstschöne ist gerade die Einheit der Gestalt und der Idee, die Durchdringung des Inneren und Äußeren. Denn „das Innere scheint im Äußeren und gibt durch dasselbe sich zu erkennen, indem das Äußere von sich hinweg auf das Innere hinweist.“ (13:37)

Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit in drei Kunstformen

Der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit ist das Hauptthema in Hegels Philosophie der schönen Kunst. Die Kunst ist für Hegel die Idee, die Gestalt geworden ist. Der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit zeigt sich als der Widerspruch zwischen der Idee und der Gestalt. Gemäß diesem Widerspruch gliedert Hegel die Kunst in drei Formen, nämlich die symbolische, die klassische und die romantische Kunst. Der Widerspruch zeigt sich als die *Angemessenheit* oder *Unangemessenheit* der Gestalt für die Idee. In der symbolischen Kunstform hat die Idee den angemessenen Kunstausdruck noch nicht gefunden und die Idee findet in den Erscheinungen nicht ihre wahre Gestalt, die für sie angemessen wäre. Die Verbindung zwischen Bedeutung und Gestalt ist in dieser Kunstform noch willkürlich. In der klassischen Kunst ist die Einheit von Idee und Gestalt gefunden. Die Vereinigung von Innerlichkeit und äußerer Erscheinung ist als unmittelbare Einheit erreicht. In der klassischen Kunst ist die Einheit von Gestalt und Idee erreicht als das *Durchdringen* des

Inneren und Äußeren, die Idee hat die Gestalt durchdrungen und sich dadurch geäußert. Die romantische Kunstform (Malerei, Musik und Poesie) ist die Kunst des freien Geistes und fordert daher mehr als die sinnliche Darstellung bieten kann. So hat Hegel die drei Kunstformen dargestellt (13:390-392). Den Zusammenhang und die Unterschiede der drei Kunstformen hat Hegel wie folgt kurz zusammengefasst: während die symbolische Kunst *sucht* „jene vollendete Einheit der inneren Bedeutung und äußeren Gestalt, welche die klassische in der Darstellung der substantiellen Individualität für die sinnliche Anschauung *findet* und die romantische in ihrer hervorragenden Geistigkeit *überschreitet*.“ (13:392)

Prinzip der inneren Subjektivität als Grundbestimmung der romantischen Kunst

Die romantische Kunstform noch genauer zu erläutern ist notwendig, um Hegels Stellung zur chinesischen Kunst besser verstehen zu können. Die romantische Kunst ist nach Hegel die Kunst des freien Geistes. Im Vergleich zur symbolischen Kunst ist in der romantischen Kunst das Verhältnis zwischen Geist und Sinnlichkeit gerade das Gegenteil: „auf der Stufe der romantischen Kunst weiß der Geist, dass seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken; im Gegenteil, er wird sich seiner Wahrheit nur dadurch gewiss, dass er sich aus dem Äußeren in seine Innigkeit mit sich zurückführt und die äußere Realität als ein ihm nicht adäquates Dasein setzt.“ (14:128f.) Hier müssen die Argumente noch erläutert und ergänzt werden, um Hegels Gedanken zur Beziehung von sinnlicher Darstellung und Geistigkeit in der romantischen Kunst wirklich zu begreifen. Hat man nur die sinnliche Darstellung zur Verfügung und ist die Geistigkeit selbst ohne die Kunstgestalt überhaupt nicht zu bestimmen oder zu begreifen, wie kann dann die Geistigkeit und die sinnliche Darstellung miteinander verglichen (als ob sie voneinander getrennt und trennbar sind) und behauptet werden, dass in der romantischen Kunst die Geistigkeit *überschreitet* und die sinnliche Darstellung dem Geist *nur ein inadäquates Dasein* ist?

Wie kann man zum Beispiel über das Gedicht *Über allen Gipfeln* von Goethe behaupten, dass der Geist über die Kunstgestalt hinausgestiegen ist, da man nur die bestimmte Kunstgestalt, nämlich die Wörter in diesem Gedicht, zur Verfügung hat, das Geistige selbst aber nicht? In der Tat kann man das Geistige nur in bestimmter Kunstgestalt begreifen, denn das Geistige muss sich in einer Sinnlichkeit manifestieren und ohne diese bestimmte Kunstgestalt ist das Geistige überhaupt nicht zu begreifen. Dieser Widerspruch findet seine Antwort in Hegels Prinzip der inneren Subjektivität als die Grundbestimmung der romantischen Kunst.

Um das Prinzip der inneren Subjektivität in der romantischen Kunst zu verdeutlichen, hat Hegel die klassische und die romantische Kunstform miteinander verglichen. Im Vergleich zur romantischen Kunst zeigt die Klassische ihre Beschränkung in der Darstellung der Innerlichkeit. Die schönsten Werke griechischer Skulpturen sind blicklos, so Hegel; Technisch ist es jedoch auch nicht möglich, den nach innen gerichteten Blick, wie man ihn in der Malerei (in der romantischen Kunstform) sieht, durch Stein und im Stein zu erschaffen. Das Innere dieser griechischen Skulpturen „schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Konzentration, welche das Auge kundgibt, aus ihnen heraus. Dies Licht der Seele fällt außerhalb ihrer und gehört dem Zuschauer an, der den Gestalten nicht Seele in Seele, Auge in Auge zu blicken vermag. Der Gott der romantischen Kunst aber erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv und sein Inneres dem Inneren aufschließend.“ (14:132) Man sieht also bei einer griechischen Skulptur nicht die Innerlichkeit des Geistes wie man diese in der romantischen Kunst wahrnimmt, sondern das blicklose Auge in der griechischen Skulptur belegt das Fehlen des geistigen Lichtes. Aufgrund des Fehlens dieser Konzentration der inneren Kraft und Bewegung lassen uns griechische Skulpturen kalt, so Hegel. (15:17)

Das ist gerade in diesem Bereich der subjektiven Lebendigkeit, wo die romantische Kunst die Klassische überschritten hat. Die Malerei, eine Art der romantischen Kunst, steht unserem Geist näher als die Skulptur, so Hegel, und wir fühlen uns bei der Malerei sogleich „einheimischer“, denn in ihr herrscht das Prinzip der unendlichen Subjektivität, welches gerade „das Prinzip unseres eigenen Daseins und Lebens“ (15:17) ist. Bei der romantischen Kunst weiß der Geist, dass die äußere Realität nur „ein ihm nicht adäquates Dasein“ ist, und der Geist führt sich „aus dem Äußeren in seine Innerlichkeit“ zurück. Denn der Geist „kann sein entsprechendes Dasein nur in seiner heimischen, eigenen geistigen Welt der Empfindung, des Gemüts, überhaupt der Innerlichkeit finden.“ (14:128) Der wahre Inhalt der romantischen Kunst ist „die absolute Innerlichkeit, die entsprechende Form die geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbständigkeit und Freiheit.“ (14:129) Die Subjektivität hat ihre Grundbestimmung als der unerschöpfliche Geist und diese Unerschöpflichkeit macht die Unendlichkeit des Geistes aus.

Das Prinzip der inneren Subjektivität als die Grundbestimmung der romantischen Kunst lässt die Intersubjektivität deutlich werden. Das Kunstwerk als Produkt menschlicher Tätigkeit ist von dem Geist geboren und existiert nur für den Geist, denn das Kunstwerk braucht einen anderen Geist als

sein Betrachter. Die Kunst ist nicht selbständig, sie braucht auf jeden Fall den betrachtenden Geist, und der wahre Inhalt der romantischen Kunst ist vielmehr das Innerliche und Geistige, und nicht die äußerliche Gestalt. In diesem Sinn ist die Kunst eine Vermittlung zwischen einem Geist und einem anderen. Sie ist ein Dialog zwischen dem Ich als dem Einzelnen und dem Ich als dem Allgemeinen, zwischen Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit. Nur mit dieser Innerlichkeit der geistigen Subjektivität ist zu begreifen, dass die sinnliche Darstellung in der romantischen Kunst dem Geist *nur ein inadäquates Dasein* ist und die Geistigkeit *überschreitet*.

Zurück zu der oben gestellten Frage, in welchem Sinne ist es zu verstehen, dass in der romantischen Kunst die Geistigkeit *überschreitet* und die sinnliche Darstellung dem Geist *nur ein inadäquates Dasein* ist, muss gesagt werden, dass diese Frage nicht die richtige Frage ist. Man kann in der Tat nicht das Geistige in der romantischen Kunst mit der sinnlichen Kunstdarstellung vergleichen, sondern *das Geistige offenbart sich dem Geistigen*, denn ohne den geistigen Betrachter gibt es keine Kunst. „Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewusstsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewusstseins zu ihm erhält.“ (16:137) In diesem Sinn ist die Kunst als ein Prozess des Dialogs und der Offenbarung zu verstehen.¹⁶

An dieser Stelle soll ein Beispiel aus der romantischen Kunst gegeben werden, in dem die Geistigkeit der Sinnlichkeit überschreitet. Niemand hat den seelischen Zustand des Schmerzes je gesehen. Wir sehen ihn nur in einem menschlichen Gesicht oder in einer Darstellung in der Kunst. Große Kunstwerke haben die Fähigkeit, geistige Zustände sinnlich darzustellen, das Übersinnliche sinnlich erfahrbar zu machen. Ein gutes Beispiel für solche innere Kraft und Bewegung in der romantischen Kunst ist das Gemälde *Beweinung Christi* von Giotto (Abbildung 3). In diesem großen Kunstwerk sehen wir den Schmerz der Jünger Jesu, seiner Verwandten und der Engels, als ob wir den seelischen Zustand des Schmerzes *direkt* erfahren oder miterleben würden. Die Engel weinen so sehr, als ob sie fallen könnten. Die durch *Sinnlichkeit* dargestellten Schmerzen kommen zu uns als ob sie nicht sinnlich wären, diese innere Subjektivität ist so dargestellt, als ob direkt

¹⁶ Für die Kunst als Dialog hat Gadamer in seiner Hermeneutik weiter entwickelt. Vgl. hierzu Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage* (1993). In „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest“ (1974), S. 94-142 hat Gadamer das Kunstwerk als Gesprächspartner dargestellt. Für Gadamer ist das Kunstwerk als Gesprächspartner nicht zu ersetzen und der Sinn eines Kunstwerks „beruht vielmehr darauf, dass es da ist.“ (S. 124)

vom Geist zu Geist. Wir sehen in diesem Werk die innere Subjektivität des Geistes und sind so begeistert davon, als ob wir den übersinnlichen Geist *an sich* gesehen hätten. Mit dem „als ob“ ist gerade der Widerspruch zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, also das Überschreiten des Geistigen zu verstehen.

3.3 Hegels Begriff der Erhabenheit in der Kunst

Für die Untersuchung der Stellung Hegels zur chinesischen Kunst ist es notwendig, Hegels Begriff der Erhabenheit zu erläutern, denn dieser Begriff der Erhabenheit fehlt in der chinesischen Kunst. Die Erhabenheit ist für Hegel das, was „das Absolute über jede unmittelbare Existenz hinaushebt und dadurch die zunächst abstrakte Befreiung zustande bringt, welche wenigstens die Grundlage des Geistigen ist.“ (13:466) Das Erhabene ist also „das in sich seiende und beruhende Innere, das seiner Natur nach unfähig ist, in endlichen Erscheinungen seinen wahrhaften Ausdruck zu finden.“ (13:467) Das heißt, das Erhabene findet seine wahre Heimat nur im Gedanken und das Erhabene an sich ist durch Sinnlichkeit überhaupt nicht auszudrücken. Das Widersprüchliche bei der Erhabenheit in der Kunst ist aber, dass das Erhabene selbst überhaupt nicht darstellbar ist, das Erhabene in der Kunst aber dennoch begreifbar ist.

Hegel übernimmt die Vorstellung der Erhabenheit von Kant und zitiert dessen Text: „das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden.“ (KU B77; 13:467) Das Erhabene überhaupt ist für Hegel „der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, (...) Das Unendliche, eben weil es aus dem gesamten Komplex der Gegenständlichkeit für sich als unsichtbare, gestaltlose Bedeutung herausgesetzt und innerlich gemacht wird, bleibt seiner Unendlichkeit nach unaussprechbar und über jeden Ausdruck durch Endliches erhaben.“ (13:467) Im Gegenteil zu Kant ist für Hegel die Erhabenheit nicht als „das bloß Subjektive des Gemüts und seiner Vernunftideen“ aufzufassen, „sondern [muss] in der einen absoluten Substanz als dem darzustellenden Inhalt begründet“ (13:468). Hier sieht man den grundlegenden Unterschied zwischen Kant und Hegel hinsichtlich des Begriffs der Erhabenheit. Wenn man das Erhabene nur als das bloß Subjektive des Gemüts ansieht, dann kann man dieses subjektive Gemüt noch negieren, und dieses Ne-

gieren ist noch *erhabener* als dieses subjektive Gemüt. In diesem Sinn muss das eigentlich Erhabene seine Grundlage in dem Absoluten haben, um als das Erhabene überhaupt empfunden zu werden. Das Erhabene ist dann nur in diesem „darzustellenden Inhalt“ der *einen* (also bestimmten) absoluten Substanz zu finden. Diese eine absolute Substanz, die darzustellen ist, zeigt aber die wesentliche innere Kraft, sich darzustellen bzw. sich in der Sinnlichkeit zu manifestieren. Darin sieht man die Objektivität des Erhabenen. Nur als die absolute Substanz, *die darzustellen ist*, ist das Erhabene subjektiv als das wahrhaft Erhabene zu empfinden. Diese daraus resultierende Objektivität des Erhabenen ist für Hegel „ein positives Verhältnis zu der Substanz“. (13:469)

Die Schönheit des Ideals und die Erhabenheit sind zwei wichtige Begriffe in der Kunst und Hegel hat, wie Kant, die beiden Begriffe voneinander unterschieden. Das Ideal ist für Hegel die Einheit des Inneren mit dem Äußeren, das voneinander *durchdrungen wird*. Diese Durchdringung ist die Metapher für die unmittelbare Einheit von Gestalt und Idee. „In der Erhabenheit dagegen ist das äußere Dasein, in welchem die Substanz zur Anschauung gebracht wird, gegen die Substanz herabgesetzt, indem diese Herabsetzung und Dienstbarkeit die einzige Art ist, durch welche der für sich gestaltlose und durch nichts Weltliches und Endliches seinem positiven Wesen nach ausdrückbare *eine* Gott durch die Kunst kann veranschaulicht werden.“ (13:479) Das heißt, das Wesen Gottes, das dem Weltlichen und Natürlichen gegenüber steht, ist schlechthin geistig und bildlos, und diese reine Innerlichkeit Gottes ist dem Sinnlichen nicht zugänglich. Das Absolute jenseits der Sinnlichkeit ist aber nicht das, was man unter Erhabenheit versteht, denn die Erhabenheit ist die sinnliche Darstellung des bildlosen Absoluten, das eigentlich nicht darzustellen ist. Das jedoch ist ein *Widerspruch*. Hegel verwendet hier den Ausdruck der *eine* Gott, anstatt nur von Gott zu sprechen, der für sich gestaltlos und durch nichts Weltliches und Endliches seinem positiven Wesen nach auszudrücken ist. Mit dem *einen* Gott meint Hegel das Unendliche, das sich in der endlichen Erscheinung offenbart. Das gerade ist die eigentliche Bedeutung der Erhabenheit, denn sie ist nicht das Absolute *an sich* ohne Erscheinung egal welcher Art, sondern das *darzustellende* und erscheinende Absolute. *Der* Gott oder das Absolute selbst ist ja jenseits der sinnlichen Welt und das Erhabene jedoch ist nur das Absolute *im Verhältnis* zum Weltlichen und Natürlichen. Ohne das Weltliche *gegenüber* dem Absoluten ist vom Erhabenen nicht zu sprechen. Das Erhabene ist in diesem Sinn das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, die Offenbarung des Unendlichen für das Endliche. Das Hinaussein und Hinausgehen des Absoluten muss noch auf dem Boden des Endlichen stehen. Das heißt, das Hinausgehen oder das Erhabene ist nur durch das Sinnliche aber

nicht im Sinnlichen zu begreifen. Jetzt begreifen wir, warum Hegel die Erhabenheit nicht als bloß subjektiv, sondern als die eine darzustellende absolute Substanz angesehen hat.

Hier werden die Gemeinsamkeiten von Hegels Begriff der Erhabenheit und dem Prinzip der inneren Subjektivität als die Grundbestimmung der romantischen Kunst deutlich: Die unendliche Subjektivität als die geistige Betrachtung ist die Grundlage für die beiden Verhältnisse. Das Fehlen des Begriffs der Erhabenheit in der chinesischen Kunst zeigt das Fehlen der Einheit der Kunst und der Gedanken, denn die Kunst muss über sich selbst hinausgehen und von der Welt der Vorstellung in die Welt der Gedanken hineintreten (13:123). Der Geist ist nicht in der Welt der Sinnlichkeit, sondern nur in der Welt der Gedanken zu Hause. Hegels Kritik an der chinesischen Kunst wird dann im nächsten Abschnitt erläutert.

Abschnitt 4: Hegels Stellung zur chinesischen Kunst

Dieser Abschnitt untersucht Hegels Stellung zu den verschiedenen Kunstarten in China. Hegel hat die chinesischen Künste von der Gartenkunst über die Malerei bis hin zu Epos, Lyrik und Drama kommentiert. Diese verschiedenen Kunstformen sind unter dem Namen „China“ vereinigt, denn eine Kultur ist eine *Einheit*, und die verschiedenen Kunstarten eines Landes tragen in sich denselben Grundzug seiner Kultur. Die Untersuchung der Stellung Hegels zu der chinesischen Kunst wird in Bezug auf Hegels Philosophie der schönen Kunst abgehandelt.

4.1 Hegel: Die orientalische Kunst als symbolische Kunst

Die orientalische Kunst ist für Hegel hauptsächlich symbolische Kunst, und zur symbolischen Kunst gehören seiner Auffassung nach unter anderem die ägyptischen Pyramiden, die indische phantastische Kunst, usw. Die symbolische Kunst ist „mehr ein *bloßes Suchen* der Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Darstellung. Die Idee hat die Form noch in sich selber nicht gefunden und bleibt somit nur das Ringen und Streben danach.“ (13:107) In der symbolischen Kunstform hat die Idee den angemessenen Kunstaussdruck noch nicht gefunden und findet in den Außendingen nicht ihre wahre Gestalt. In diesem Sinn bezeichnet Hegel die orientalische Kunst als symbolische Kunst, denn in ihr ist die Gestalt der Idee noch nicht angemessen. „Dadurch kann die Bedeutung dem Ausdruck nicht vollendet eingeformt werden, und bei allem Streben und Versuchen bleibt die Unangemessenheit von Idee und Gestalt dennoch unüberwunden bestehen.“ (13:109)

Was Hegel hier mit der Unangemessenheit der Gestalt für die Idee meint, kann aufgrund der Mangelhaftigkeit der Gestalt in der chinesischen Malerei, wo symbolische Formen vorherrschen, bestätigt werden. Kurven einer bestimmten Form beispielsweise werden für die Darstellung des Wassers verwendet, doch mit der Wiederholung derselben Form wird noch nicht die unmittelbare Einheit der Gestalt und der Idee sichtbar. Die Darstellung der Berge in der chinesischen Malerei hat nichts zu tun mit den wirklichen Bergen (die chinesische Malerei wird nur im Studio angefertigt, denn es gibt in China keine Tradition der *plein air* Malerei). In der chinesischen Kunst werden sie nur durch bestimmte stilisierte Pinselstriche (*Bi Fa* 笔法 auf Chinesisch) dargestellt. Hier geht man von der *subjektiven Intension* aus, dass diese stilisierten Formen trotz ihrer Unangemessenheit für die Darstellung des wirklichen Wassers und der wirklichen Bergen geeignet sein *sollen*. Mit der subjektiven Intension ist nicht gemeint, dass es sich hierbei nur um die Intension des Künstlers

handelt und die Verbindung zwischen Gestalt und Bedeutung willkürlich ist, sondern die Intension erfolgt auch von Seiten des Betrachters, sie ist also eine *anerkannte* Intension. Nur als die anerkannte Intension gewinnt das Kunstwerk seine Geltung und wird in der Gesellschaft wahrgenommen. Durch diese subjektive Intension kann man sagen, dass die Idee den angemessenen Kunstdruck noch nicht gefunden hat und das Resultat lediglich eine symbolische Darstellung ist. Die Idee findet in der Kunst nicht ihre wahre Gestalt, die der Idee wirklich angemessen ist. (13:390f.)

Die Darstellung des menschlichen Körpers auf der Fläche in der chinesischen Kunst ist anatomisch nie gelungen. Sogar der menschliche Körper, wie er im Buch für die chinesische Medizin dargestellt ist, scheint nur *schematisch*. Das heißt, der Körper ist nur zu dem Zweck dargestellt, um die Beziehungen der Körperteile untereinander zeigen zu können; die anatomische Wahrheit ist jedoch nicht gefordert. Der menschliche Körper in der chinesischen Malerei zeigt keine Achtung vor der menschlichen Anatomie und ist nicht angemessen dargestellt: er sieht einfach nicht wie der anatomisch richtig dargestellte menschliche Körper aus. Auch im Hinblick auf die Kleidung ist die Darstellung ähnlich. Die Kleidung in einem chinesischen Porträt folgt nicht dem Umriss des Körpers, sondern ist in einem bestimmten Maßstab willkürlich dargestellt. Obwohl die Kleidung so sein sollte, dass der Körper Bewegungsfreiheit hat, muss es dennoch einen Zusammenhang zwischen der Kleidung und dem Körper geben. Die Aufmerksamkeit des Betrachters ist oft auf das Verhältnis zwischen der Kleidung und der Pinselstriche oder einer Landschaft, die auf die Kleider aufgemalt ist, gelenkt. Die Beziehung zwischen Kleid und Körper steht nicht im Fokus.¹⁷

Maßlosigkeit in der indischen phantastischen Kunst

Um Hegels Beurteilung, dass die orientalische Kunst hauptsächlich symbolische Kunst ist, besser verstehen zu können, müssen seine Ausführungen über die Maßlosigkeit der indischen phantastischen Kunst näher erläutert werden. Während die chinesische Kunst ihre Unangemessenheit in der *Mangelhaftigkeit* bei der Darstellung der Idee zeigt, herrscht in der indischen Kunst das andere

¹⁷ Das Bild auf der Titelseite (Abbildung 4) von Wilhelms Übersetzung *Laotse Tao te king* (1978) zeigt die Unangemessenheit der Kleidung für den Körper: Man kann sich nicht wirklich vorstellen, dass in dieser Kleidung ein menschlicher Körper ist (wo sind die beiden Knie?!). Ferner erscheint der Körper des alten Mannes (sowie der Körper des Büffels) flach und nicht dreidimensional. Dasselbe Bild wurde auch für die Titelseite des Buches *Die Philosophie im alten China* (1990) von Ralf Moritz verwendet. Das Bild wurde von He Yuanjun 何元俊, einem Maler aus der Zeit der später Qing-Dynastie im Jahr 1898 gemalt.

Extrem der Unangemessenheit: die Maßlosigkeit. Diese Maßlosigkeit ist für Hegel das Hauptmerkmal der phantastischen Symbolik Indiens, mit ihren „bizarren“, „grotesken“ und „geschmacklosen“ Darstellungen. (13:109) Eine solche Maßlosigkeit ist das Resultat aus der „Übersinnlichkeit in die wildeste Sinnlichkeit.“ (13:434) Über die Maßlosigkeit in der phantastischen Kunst Indiens sagt Hegel Folgendes:

Die einzelnen Gestalten, um die Allgemeinheit als sinnliche Gestalten selber erreichen zu können, werden ins Kolossale, Groteske wild auseinandergezerrt. Denn die einzelne Gestalt, welche nicht sich selber und die ihr als besonderer Erscheinung eigentümliche, sondern eine außerhalb ihrer liegende allgemeine Bedeutung ausdrücken soll, genügt nun der Anschauung nicht eher, als bis sie aus sich selber heraus ins Ungeheure hin ohne Ziel und Maß fortgerissen wird. Hier ist es denn vornehmlich die verschwenderischste Übertreibung der Größe, in der räumlichen Gestalt sowohl als auch in der zeitlichen Unermesslichkeit, und die Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit, die Vielköpfigkeit, die Menge der Arme usf., durch welche das Erreichen der Weite und Allgemeinheit der Bedeutung erstrebt wird. (13:436f.)

Solche Maßlosigkeit findet man, wenn auch nicht so häufig wie in Indien, auch in China, zum Beispiel in den chinesischen buddhistischen Kunstdarstellungen. Die Vorstellung der weiblichen Bodhisattva mit tausend Armen (*Qianshou Guanyin* 千手观音 auf Chinesisch) in der buddhistischen Kunst in China ist ein anschauliches Beispiel für eine solche Maßlosigkeit mit „Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit“. Die Vorstellung des Bodhisattva mit tausend Armen hat ihren Ursprung in der buddhistischen Schrift, die ins Chinesische übersetzt wurde. Die sinnliche Darstellung durch die Symbolik der tausend Arme ist aber unangemessen für die Bedeutung der Allmächtigkeit und Barmherzigkeit des Bodhisattvas. Ihren Sinn (also Angemessenheit und deshalb schön) hat die Vorstellung des Bodhisattvas mit den tausend Armen *nur* als literarische Vorstellung, das heißt, als Vorstellung im Wort und durch das Wort. Als sinnliche Abbildung in den bildenden Künsten (in Malerei, Skulptur und Architektur) ist ein solches Bild durch „die Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit“ jedoch abstoßend oder im besten Falle verwirrend und unübersichtlich. Solche wildeste Sinnlichkeit ist der Übersinnlichkeit nicht angemessen.¹⁸ Das ist

¹⁸ Eine solche Maßlosigkeit der Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit gibt es auch in der europäischen Kunstdarstellung, zum Beispiel bei der Darstellung der Hydra, einer vielköpfigen Schlange der griechischen Mythologie. Die Darstellung der Hydra als Skulptur ist allgemein betrachtet unangenehmer als in der Malerei, denn die Malerei hat durch die Darstellung in der Fläche schon Distanz zur Wirklichkeit. Die Skulptur erscheint durch den

der grundlegende Unterschied in der Schönheit von bildlicher und literarischer Darstellung. Diesen grundlegenden Unterschied hat Hegel in seinen Vorlesungen über die Ästhetik jedoch nicht erläutert, denn Hegel hat keine Vorstellung von diesem grundlegenden Unterschied.

4.2 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Malerei

Die wichtigste kritische Beurteilung Hegels der chinesischen Malerei ist das Fehlen der Perspektive und die Unfähigkeit, „Schönheit“ darzustellen.

Das Schöne als Schönes darzustellen ist ihm noch nicht gelungen, denn in der Malerei fehlt ihm die Perspektive und der Schatten, und wenn auch der chinesische Maler europäische Bilder wie alles überhaupt gut kopiert, wenn er auch genau weiß, wieviel Schuppen ein Karpfen hat, wieviel Einschnitte in den Blättern sind, wie die Gestalt der verschiedenen Bäume und die Biegung ihrer Zweige beschaffen ist, so ist doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden seiner Kunst und Geschicklichkeit. (12:173)

Hier sehen wir die direkte Verbindung in Hegels Ästhetik zwischen dem Beherrschen der Perspektive und der Fähigkeit, „das Schöne als Schönes darzustellen.“ Die Kunst ist für Hegel die Darstellung der Idee und deshalb ist für ihn die Perspektive in der Malerei sehr wichtig, denn die sinnliche Gestaltung in der Kunst muss der Idee angemessen sein. Die Idee muss sinnlich und nicht symbolisch erscheinen. Aufgrund dieser Mangelhaftigkeit in der Darstellung der Idee gehört für Hegel die chinesische Malerei der symbolischen Kunst an.

Hegel: Die Notwendigkeit der Linearperspektive in der Malerei

Die Zentral- oder Linearperspektive in der europäischen Kunstgeschichte ist erst in der Renaissancezeit entdeckt, oder kann man auch sagen, *erfunden* worden. Die Linearperspektive ist eine besondere Technik in der Kunstdarstellung und der Begriff „Perspektive“ bedeutet in diesem Zusammenhang „hindurchsehen“. Bei dieser Perspektive geht es darum, die Erscheinung des dreidimensionalen Raums in der zweidimensionalen Fläche zu schaffen. Für Hegel ist die Malerei immerhin die Darstellung der Wirklichkeit auf der Fläche. Am Anfang des 19. Jahrhunderts konnte sich Hegel selbstverständlich die nachfolgende Entwicklung in der Kunstgeschichte mit abstrakter

dreidimensionalen Körper als wirklicher. Aus diesem Grund ist die Darstellung der Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit in Skulpturen im Allgemeinen unangemessener als in der Malerei.

Kunst, in der das Bild völlig von Natur und realen Gegenständen losgelöst wird, wie die Werke von Kandinsky oder Mark Rothko anschaulich zeigen, noch nicht vorstellen. Und es gab in der chinesischen Malerei zur Zeit Hegels noch keine abstrakte Kunst ohne jegliche Gegenstände.

Für eine solche Darstellung der Wirklichkeit ist die Linearperspektive notwendig, „weil die Malerei nur die Fläche zu ihrer Verfügung hat“ (15:67), und man muss die Entfernung der Gegenstände in der Malerei nach Raumdimension in einem Zusammenhang machen. Die Malerei hat für Hegel die Wirklichkeit zum Inhalt und dieser Inhalt muss so entfaltet werden, dass „in seiner vielfachen Bewegung vor Augen zu stellen und die Figuren mit der äußeren landschaftlichen Natur, Gebäulichkeiten, Umgebung von Zimmern usf. (...) in einen mannigfaltigen Zusammenhang zu bringen. Was nun die Malerei in dieser Rücksicht nicht in seiner wirklichen Entfaltung in der realen Weise der Skulptur hinstellen kann, muss sie durch den Schein der Realität ersetzen.“ (15:67) Denn die Malerei ist die Darstellung der Wirklichkeit nur auf der *einen* Fläche, so Hegel weiter, wo die Gegenstände sich in unterschiedlicher, scheinbar voneinander entfernt liegende Plane befinden. Die Gegenstände von dem nahen Vordergrund und dem entfernten Hintergrund treffen sich durch den Mittelgrund wieder zusammen, so Hegel, wie in der Natur nach dem mathematisch bestimm- baren optischen Gesetz. Deshalb müssen die Gegenstände auf den verschiedenen Planen verhält- nismäßig verkleinert werden, je weiter sie vom Auge entfernt sind. So hat Hegel die Notwendigkeit der Linearperspektive in der Malerei dargestellt und erläutert. (15:67f.)

Da sich die chinesische Malerei auch mit der Darstellung der wirklichen Welt beschäftigt und zum Beispiel Landschaften, Menschen und Tiere sowie Häuser und Gärten usw. abbildet, muss die Perspektive in bestimmter Weise auch hierbei verwendet werden und die in der Ferne liegenden Dinge müssen im Bild kleiner erscheinen als die Dinge, die von der Nähe aus dargestellt werden.¹⁹ Der chinesische Landschaftsmaler und Kunsttheoretiker der nördlichen Song-Dynastie Guo Xi 郭熙 (11. Jahrhundert) hat ebenfalls über die Perspektive geschrieben. In seiner Schrift zur Kunst- theorie *Die erhabene Schönheit von Wald und Strom* 林泉高致 hat er seine besondere Vorstellung von Perspektive wie folgt dargestellt:

¹⁹ Für einen Überblick über die chinesische Ästhetik, siehe Li Zehou: *Der Weg des Schönen: Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik* (1992). Für eine Einführung in die Kunsttheorie von Guo Xi und einen Überblick über die wichtigsten Werke der Ästhetik in der chinesischen Geschichte, siehe: Zhu Liangzhi (hrsg.): *Einführung in die wichtigen chinesischen Schriften über Ästhetik* (2004) (auf Chinesisch).

Es gibt drei Arten von Ferne für die Berge: wenn man von unten nach oben des Berges hinaufanschaut, diese Perspektive heißt „Hochferne“; wenn man von vorne nach hinten des Berges hinüberanschaut, das ist die „Tiefferne“; und wenn man von dem Berg in der Nähe nach dem Berg in der Ferne anschaut, das ist die „Flachferne“. (eigene Übersetzung)

山有三远：自山下而仰山巅谓之高远，自山前而窥山后谓之深远，自近山而望远山谓之平远。(Zhu Liangzhi 2004:172)

Die Perspektive, die Guo Xi hier darstellt, ist nicht die mathematisch geregelte Perspektive in der europäischen Kunsttheorie und -praxis, die den Zusammenhang der Gegenstände in der Fläche nach Raumdimensionen geordnet hat. Guos Perspektive ist nicht mathematisch und die Beziehungen der Berge sind in seiner Perspektive nur schematisch. Eine solche Perspektive betrifft nicht die gesamte Raumordnung des Bildes. Es gibt ja Widersprüche in der gesamten Raumordnung in der chinesischen Landschaftsmalerei, weil die Perspektive nur *örtlich* geregelt ist und nicht die gesamte Fläche betrifft. In diesem Punkt ähnelt Guos Theorie zur Perspektive der Darstellung des Körpers im Buch der chinesischen Medizin: die schematische Darstellung der Dinge in Bezug auf die Beziehungen zueinander, ohne gesamte Raumordnung.

Die Gestalt des Menschen ist für die chinesische Landschaftsmalerei unverzichtbar, und eine Landschaft ohne jede Spur von Menschen ist für die chinesische Ästhetik der Landschaftsmalerei undenkbar. Die Landschaftsmalerei muss nach Guos Theorie geeignet sein fürs Wandeln, Anschauen, Spielen und Verweilen 可行、可望、可游、可居 (vgl. Zhu Liangzhi 2004:167).

Das „Dauerbarmachen des Augenblicklichen“ in der Malerei nennt Hegel „einen Triumph der Kunst über die Wirklichkeit“. (15:65) Dieser Aspekt ist für die chinesische Malerei nicht so wichtig wie in der europäischen Kunst, denn die „konzentrierte *momentane* Lebendigkeit“ (15:65) ist in der chinesischen Malerei nur selten das Motiv gewesen. Nicht die dramatische Bewegung oder die Hektik auf dem Markt, sondern die innere Ruhe, die in der Landschaftsmalerei mit verweilenden Figuren dargestellt wird, ist das beliebteste Motiv in der chinesischen Malerei. Die Wertschätzung der Ruhe im Gegensatz zur Bewegung findet man schon bei Konfuzius, der sagt: Der Weise bewegt und handelt, der Gute aber ruht. 知者动；仁者静 (Konfuzius §6,23). Diese Wertschätzung der Ruhe über Bewegung steht dem Ideal des Daoismus sehr nahe.

Mangelhaftigkeit der Gestalt aufgrund der Mangelhaftigkeit der Gedanken

Für Hegel ist die Mangelhaftigkeit der Gestalt in der Darstellung der Idee nicht nur als subjektive Ungeschicklichkeit anzusehen, sondern Mangelhaftigkeit in der Form bedeutet auch Mangelhaftigkeit hinsichtlich des Inhalts. (13:105) Der Gegensatz von Inhalt und Form ist eine gewöhnliche Analyse für die bildende Kunst. Der Inhalt ist für Hegel nicht der Form fremd, und die Form ohne Inhalt ist ebenfalls leer. Der Inhalt und die Form in der bildenden Kunst sind für Hegel eine Einheit und untrennbar miteinander verbunden. Beide sind gleich wesentlich, denn der Inhalt ist nichts als „das *Umschlagen der Form* in Inhalt“ und die Form nichts als das „*Umschlagen des Inhalts* in Form.“ (8:265) Der Inhalt in der Kunst ist der durch die Form verwirklichte Inhalt und die Form ist die angemessene Form für einen bestimmten Inhalt. In diesem Sinn sagt Hegel: „Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen.“ (8:266) Was ist nun der Sinn von der *Unterscheidung* zwischen Inhalt und Form, wenn die beiden in der Kunst identisch sind? Das dialektische Verhältnis zwischen Inhalt und Form ist, beide Begriffe nicht getrennt voneinander zu verstehen sind, und jeder Begriff in dem Gegensatz spricht von verschiedenem Moment derselben Sache.

Was sagt Hegel über die Dialektik von Inhalt und Form in der orientalischen Kunst, die er als symbolische Kunst bezeichnet? Die Kunstgestalten, Götterbilder und Götzen bei den Chinesen, Indern und Ägyptern sind nach Hegel „formlos oder von schlechter, unwahrer Bestimmtheit der Form“ und sie könnten die wahre Schönheit nicht bemächtigen, „weil ihre mythologischen Vorstellungen, der Inhalt und Gedanke ihrer Kunstwerke noch in sich unbestimmt oder von schlechter Bestimmtheit, nicht aber der in sich selbst absolute Inhalt waren.“ (13:105) Diese Beurteilung Hegels ist in Bezug auf die zahlreichen Götterbilder und Götzen in den verschiedenen Religionen Chinas wahr. Die Chinesen haben in ihrer langen Geschichte jedoch auch schöne Formen in ihren Kunstwerken hervorgebracht, besonders die buddhistischen Statuen der Wei- und Jin-Dynastien (3.-6. Jh.) sowie der Tang-Dynastie (7.-9. Jh.) haben eine unglaubliche Schönheit hervorgebracht und die Idee hat hier ihre Gestalt in den Statuen gefunden. Es wäre sinnlos, Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Kunst abzustreiten, weil sie im Ganzen gesehen nicht stimmt, denn man kann auch Fälle finden, die Hegels Beurteilung ungültig machen können. Wichtig ist es jedoch in jedem Fall, Hegels Kritik an der chinesischen Kunst ernst zu nehmen und zu untersuchen, um Hegels Philosophie der Kunst und die Kunst überhaupt besser verstehen zu können.

Die Mangelhaftigkeit in Form kommt nach Hegel nicht aufgrund zu weniger technischen Fertigkeiten und zu wenigem Können zustande, sondern sie ist das Resultat des „absichtlichen Veränderns“, welches vom Bewusstsein ausgeht und von demselben gefordert wird. Einfach ausgedrückt: Die Mangelhaftigkeit kommt nicht daher, weil man es nicht besser kann, sondern weil man es nicht will. Dadurch ist es möglich, schreibt Hegel weiter, dass es unvollkommene Kunst gibt, „die in technischer und sonstiger Hinsicht in *ihrer bestimmten* Sphäre ganz vollendet sein kann, doch dem Begriff der Kunst selbst und dem Ideal gegenüber als mangelhaft erscheint.“ (13:106)

Das kann nur passieren, wenn die wahre Form des Schönen nicht gedacht oder nicht gewünscht wird. Selbst wenn das Kunstideal von fremden Kulturen bekannt ist, wird es nicht unbedingt als Ideal wahrgenommen und nachgeahmt. Giuseppe Castiglione (1688-1766) ist ein treffendes Beispiel für die Begegnung des unterschiedlichen Kunstideals von China und Europa. Der Jesuit und Maler kam im Jahr 1714 nach China und er wusste zu dieser Zeit wahrscheinlich noch nicht, dass er für sein ganz restliches Leben in China bleiben würde (in China ist er unter dem chinesischen Namen Lang Shining 郎世寧 bekannt). Seine Ölgemälde im europäischen Barockstil mit *chiaroscuro*²⁰ und Linearperspektive sind in China jedoch nicht sehr angesehen. Für den chinesischen Betrachter sind sie zu „realistisch“ und „geschmacklos“. Das heißt, sein europäisches Kunstideal findet in China keine Gesprächspartner und schließlich muss er im chinesischen Stil malen, um in China Karriere machen zu können. Er experimentiert deshalb mit einem gemischten Stil, der Elemente beider Traditionen beinhaltet. Aus heutiger Perspektive muss man zu der Beurteilung kommen, dass es den Werken Castigliones mit ihrer Mischung aus verschiedenen Kunstrichtungen nicht gelungen ist, ein neues Ideal zu schaffen; sie sind insgesamt gesehen künstlerisch minderwertig als die Werke von beiden Tradition, die das Vorbild für ihn sind.²¹

²⁰ Das italienische Wort *chiaroscuro* bedeutet wörtlich Licht und Schatten. Die Wahrnehmung der Welt ist ohne Licht und Schatten nicht möglich, und das Bewusstsein der Wirklichkeit ist wesentlich mit Licht und Schatten verbunden. In Bezug auf die Barockmalerei in dem 16. und 17. Jahrhundert bedeutet *chiaroscuro* einen starken künstlerischen Kontrast zwischen Licht und Schatten, und durch diesen Kontrast wird die Darstellung der dreidimensionalen Wirklichkeit auf einer zweidimensionalen Fläche betont. Siehe „Licht und Schatten“ in *Lexikon der Kunst* (2004), Band 4, S. 326-329.

²¹ Abbildung 5 zeigt ein Exemplar für solche Werke mit einem gemischten Stil. Für die Geschichte und Werke Castigliones, siehe Beurdeley: *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors* (1972).

Die künstliche Darstellung Gottes im Islam ist ein weiteres Beispiel, dass es aufgrund des Verbotes einer jeden sinnlichen Darstellung Gottes, nie zu einer völligen Einheit von Gestalt und Idee kommen kann, denn diese Einheit ist niemals als möglich gedacht oder erlaubt. In der christlichen Vorstellung wird Gott im Gegenteil „nur in menschlicher Gestalt und deren *geistigem* Ausdruck“ dargestellt, „weil Gott selbst hier vollständig in sich als *Geist* gewusst ist.“ (13:106) In der christlichen Kunstdarstellung nimmt Gott als Geist und als Subjekt die Gestalt des Menschen an. Die Mangelhaftigkeit der Darstellung der Idee entspringt also nicht technischem Unvermögen, sondern erfolgt aufgrund der Forderung des Bewusstseins. Das heißt, was man nicht denken darf oder will, kann man auch nicht verwirklichen.

4.3 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Gartenkunst

Unter Zivilbaukunst (als verschieden von der Kirchenbaukunst) stellt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* die Gartenkunst vor. Bei der Gartenkunst unterscheidet Hegel zwischen malerischen und architektonischen Arten. Die chinesische Gartenkunst steht nach Hegel näher zur malerischen als zur architektonischen Kunst; solche Gartenkunst nennt Hegel das Parkartige.

Das Parkartige nämlich ist nicht eigentlich architektonisch, kein Bauen mit freien Naturgegenständen, sondern ein Malen, das die Gegenstände in ihrer Natürlichkeit belässt und die große freie Natur nachzubilden strebt, indem die wechselnde Andeutung an alles, was in einer Landschaft erfreut, an Felsen und deren große rohe Massen, an Täler, Waldungen, Wiesen, Gras, schlängelnde Bäche, an breite Ströme mit belebten Ufern, stille Seen, umkränzt mit Bäumen, an rauschende Wasserfälle, und was dergleichen mehr ist, zu einem Ganzen zusammengedrängt erscheint. In dieser Weise umfasst schon die Gartenkunst der Chinesen ganze Landschaft mit Seen und Inseln, Flüssen, Aussichten, Felspartien usw. (14:349)

Um das Ideal des chinesischen Gartens besser verstehen zu können, muss man sich die beiden europäischen Hauptgartenarten, nämlich den englischen und den französischen Garten, näher ansehen. Der englische Garten strebt durch seine sorgfältige Gestaltung und das *Verbergen* der menschlichen Arbeit nach einem „natürlichen Effekt“, ganz so, als ob er von der Natur selbst und nicht vom Menschen gestaltet ist. Strenggenommen ist aber nur der Urwald ohne menschliches Eingreifen „natürlich“, ein Garten im englischen Stil ist ohne Zweifel das Werk des Menschen. Der französische Garten, auch Barockgarten genannt, ist hauptsächlich in geometrischen Formen

gestaltet und kann auf gewisse Weise als die Äußerung des menschlichen Verstands betrachtet werden. Er ist die laute *Schau* der Herrschaft des Geistigen über die natürliche Urform.

Die chinesische Gartenkunst in ihrem Geist ähnelt weder der englischen noch der französischen Art. Das Ideal des chinesischen Gartens ist es, ein kleines Universum mit allen natürlichen und künstlichen Dingen zu erschaffen: einen Fluss mit Seen, Brücken, Wasserfälle, einen Pavillon, kleine künstliche Berge, usw. Der chinesische Garten ist also nicht eine Nachahmung oder Darstellung der Natur, sondern eine wiedergeborene Natur als Widerspiegelung des Geistes. Ein künstlicher Berg im chinesischen Garten ist nicht die Darstellung eines natürlichen Berges und er bezieht sich nicht auf den natürlichen Berg, sondern auf sich selbst: Er ist selbst ein Berg. Das heißt, bei der Betrachtung des künstlichen Bergs wird nicht der natürliche Berg zur Vorstellung gebracht und folglich genießt man ihn auch nicht als die Darstellung des natürlichen Bergs, sondern *wegen seiner eigenen Mannigfaltigkeit der Gestalt*.²²

Der chinesische Garten als der Weg ums Haus

Nach welchem Grundgedanken ist die chinesische Gartenkunst so gestaltet? Das Haus ist für Hegel als Grundtypus das direkte Vorbild der Architektur. (14:305) Was ist dann das direkte Vorbild für die *chinesische* Gartenkunst? Die Natur selbst, die von Menschenhand unberührt ist, dient der Gartenkunst nicht als das direkte Vorbild, denn das direkte Vorbild der Gartenkunst muss selbst bereits eine Form der Kunst sein, also selbst Produkt menschlicher Tätigkeit. Der Weg ums Haus könnte als das direkte Vorbild der Gartenkunst gelten. Der Weg ums Haus mit den Fußabdrücken der Bewohner ist das Produkt menschlicher Tätigkeit und nicht Natur in ihrem unberührten Zustand. Die chinesische Gartenkunst entsteht gerade durch diese Vorstellung, dass der unmittelbare Weg ums Haus zum Haus gehört; ohne diese Vorstellung wäre die chinesische Gartenkunst unmöglich. Ohne das Haus, auch ohne das Haus zumindest im symbolischen Sinn, ist der Garten „heimatlos“ und deshalb sinnlos. Die chinesische Gartenkunst hat ihren eigenen Charakter, der sich von der europäischen Gartenkunst insofern unterscheidet, als dass sie immer ein „Haus“ im Garten hat. Dieses Haus kann ein kleiner Pavillon oder einfach eine Tür sein. Das Haus ist also das Wesentliche der chinesischen Gartenkunst und deshalb unverzichtbar. Die chinesische Gartenkunst ist nur als der Weg ums Haus zu verstehen, und als dieser Weg ums Haus gehört der

²² Das ist ähnlich wie bei den Requisiten im chinesischen Theater. Siehe unten im Kapitel 4.5 Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Dramas.

chinesische Garten zum Haus bzw. zum Heim. Anders gesagt, der chinesische Garten selbst ist ein Heim, ein Heim, in dem man lebt und sich wohlfühlt. Der englische Garten ist ohne das Heim vorstellbar, denn er stellt die *Natürlichkeit* dar; der französische Garten ist auch ohne das Heim vorstellbar, denn sein Geist ist *die Darstellung des Raumes durch die geometrische Form*. Der chinesische Garten als das kleine Universum mit allen Formen der Natur, wie zum Beispiel Seen, Inseln, Flüsse, Felsen, usw., wie Hegel beschreibt, ist nur als ein Heim richtig zu verstehen. In der Welt siehe ich alles, aber nur daheim *habe* ich alles. Dieses kleine Universum findet seine Bedeutung nur durch den Begriff des Heims. Ein kleiner künstlicher Berg, den man oft in einem chinesischen Garten sieht, wäre heimatlos, wenn er sich in einem Wald befände: Ohne Heimat ist er *daseinslos*; sein Dasein besteht nur in Zusammenhang mit dem Begriff des Heims, sein Leben ist nicht außerhalb dieses Heims.

Der Begriff des Heims ist immer auch mit dem Menschen verbunden und in der chinesischen Gartenkunst ist der Mensch immer da, sogar wenn er nicht da ist; diese Anwesenheit der Abwesenheit des Menschen ist auch in der chinesischen Malerei spürbar. Der Mensch ist ein wesentlicher Teil der Gestalt des chinesischen Gartens: die Größe der Gegenstände im chinesischen Garten müssen in Relation zur Größe des menschlichen Körpers dargestellt sein. Die chinesische Gartenkunst als der Weg ums Haus stimmt mit der chinesischen Ästhetik der Landschaftsmalerei überein, auch in ihr muss man herumgehen und verweilen können. Das ist es, was Hegel damit meint, wenn er davon spricht, dass die chinesische Gartenkunst malerisch ist, hat aber die chinesische Ästhetik nicht richtig begriffen.

Sowohl für den *königlichen* als auch den *bürgerlichen* Garten in China ist der Weg ums Haus charakteristisch, und beide können gut als „der chinesische Garten“ bezeichnet werden. Es gibt in der Tat keinen Unterschied zwischen dem königlichen und dem bürgerlichen Garten in China, der königliche Garten kann zwar viel größer sein, aber beide sind der Weg ums Haus als ihr Geist. Der chinesische Garten als ein Weg ums Haus ist mehr für die *Füße* als für die Augen gedacht, denn er muss nicht von malerischer Schönheit sein, sondern auch dafür geeignet sein, dass die Menschen in ihm herumlaufen und verweilen können. Aus diesem Grund findet man im chinesischen Garten keine Erscheinung und Wirkung eines unendlichen Raumes, der durch lange Linie und Offenheit gestaltet ist, wie man diese in französischen Gärten oft sieht. Eine solche Nachahmung eines unendlichen Raums wäre ungeeignet für den chinesischen Garten, der ein Ort der Füße sein und die

Menschen zum Verbleiben einladen soll. Die Gestaltung eines Parks mit einem unendlichen Raum ist nur geeignet für die Augen und für die Anschauung. Solche Gestaltung gibt uns zwar einen Sinn der Unendlichkeit und Unbeschränktheit, ist aber nicht geeignet für das Herumgehen und Verbleiben. Genau dieses Herumgehen und Verbleiben ist das Wesentliche der chinesischen Gartenkunst, die wesentlich nur als der Weg ums Haus zu verstehen ist.

4.4 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Dichtung

Hegel hat sich nicht ausführlich zur chinesischen Dichtung geäußert. Nur bei der Behandlung der indischen Kultur hat er die *Zartheit* in der chinesischen Dichtung gelobt. „Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demut, Scham, Bescheidenheit befinden und die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann.“ (12:198) Implizit hat Hegel in diesem Text auch die Abwesenheit des philosophischen Tiefsinns in der chinesischen Dichtung kritisiert.

In Hegels Ästhetik wird die Dichtkunst als die höchste Stufe der Kunst bezeichnet, auch wenn sie nicht die höchste Manifestation des Geistes ist. Die Dichtkunst muss über sich selbst hinausgehen, „indem sie das Element versöhnter Versinnlichung des Geistes verlässt und aus der Poesie der Vorstellung in die Prosa des Denkens hinübertritt.“ (13:123) Die sinnliche Vorstellung in der Dichtung also ist für Hegel nicht die wahre Heimat des Geistes, der noch zu sich selbst zurückkehren muss. Hegel sieht dieses Darüberhinausgehen in der chinesischen Dichtkunst in die Gedanken selbst noch nicht.

Den Tiefsinn der Chinesen, ihren Sehnsucht nach Wahrheit und Freiheit und ihre Phantasie über den Tod und über die wahre Vorstellung des Universums, usw. muss man nicht in ihrer Dichtung, sondern in ihren philosophischen Werken suchen. Die philosophischen Werke Chinas, wie beispielsweise die Schriften von Konfuzius, Laozi und Zhuangzi sind gleichzeitig literarische Werke, denn die *Erzählung* ist die Hauptform des Philosophierens in China. Der grundlegende Unterschied zwischen einer Erzählung als Form des Philosophierens und dem Philosophieren mittels eines logischen Systems (wie die Werke von Kant und Hegel) ist, dass bei der Erzählung die Lebendigkeit und Wirklichkeit des menschlichen Lebens Vorrang vor dem Denken hat. Anders for-

muliert bedeutet das, dass das Denken ohne das Leben sinnlos wäre. Das Leben ist die Voraussetzung des Denkens und das wahre Dasein des Geistes ist das Leben, denn nur im Leben verwirklicht sich der Geist als bestimmtes Dasein.²³

4.5 Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Romans und Dramas

Prinzip der inneren Subjektivität als Grundprinzip der Romantischen Kunstform

Um Hegels Kritik am chinesischen Roman und Drama besser verstehen zu können, muss zunächst Hegels Prinzip der romantischen Kunstform kurz erläutert werden. Das Grundprinzip der romantischen Kunstform ist nach Hegel das Prinzip der inneren Subjektivität. In dieser Kunstform muss der Geist also nicht mehr seine Verwirklichung im Äußerlichen und Sinnlichen des Daseins suchen, sondern der Geist kommt durch seine Erhebung zu sich selbst und in dieser Einigkeit mit sich selbst erkennt der Geist sich. Das Geistige in der romantischen Kunstform muss nach Hegel als das sich selbst wissende und wollende Subjekt dargestellt werden. Das Substantielle darf nicht als das Jenseits der Menschlichkeit aufgefasst werden, sondern das Menschliche muss als wirkliche Subjektivität zum Prinzip gemacht werden, so Hegel. (14:128f.)

Mangel der subjektiven Freiheit in der romantischen Kunst Chinas

Die subjektive Freiheit ist für Hegel der Kernbegriff im Prinzip der inneren Subjektivität als das Grundprinzip der romantischen Kunstform. Der Mangel der Subjektivität ist die Hauptkritik Hegels an der romantischen Kunstform in China. Die romantische Kunst ist für Hegel die Kunst der Auffassung und Ausführung des Substantiellen durch die subjektive Innerlichkeit. Aus diesem Grund spielt die subjektive Freiheit die zentrale Rolle, und das ist besonders so in der dramatischen Kunst von Tragödie und Komödie. „Denn zum wahrhaft *tragischen* Handeln ist es notwendig, dass bereits das Prinzip der *individuellen* Freiheit und Selbständigkeit oder wenigstens die Selbstbestimmung, für die eigene Tat und deren Folgen frei aus sich selbst eintreten zu wollen, erwacht sei; und in noch höherem Grade muss für das Hervortreten der *Komödie* das freie Recht der *Subjektivität* und deren selbstgewisser Herrschaft sich hervorgetan haben. Beides ist im Orient nicht der Fall“. (15:534) Beide Momente, also das Prinzip der individuellen Freiheit beim tragischen

²³ Vgl. Yihong Mao: „Die Bedeutung der Erzählung im philosophischen Denken. Möglichkeiten zum interkulturellen Verständnis von ‚Dao‘ und ‚Herz‘ im Daoismus“, in Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China* (2000): S. 41-52.

Handeln und die selbstgewisse Herrschaft bei der Komödie, fehlen im Orient und im chinesischen Drama gibt es, so Hegel weiter, keine individuelle Freiheit.

Hegel empfindet die dramatischen Werke Chinas „nicht als Durchführung eines freien, individuellen Handelns, sondern mehr nur als Verleibendigung von Ereignissen und Empfindungen zu bestimmten Situationen, die in gegenwärtigem Verlauf vorübergeführt werden.“ (15:535) Diese Kritik Hegels am chinesischen Drama steht in Zusammenhang mit seiner Kritik an der Subjektivität in China, dass das Subjekt in die Substanz versinkt. Das Subjekt stellt sich im chinesischen Drama als „willenloser Wille“ dar, es ist sich nicht bewusst, dass es Subjekt ist. (7:78) Ein konkretes Beispiel des dramatischen Werks in China hat Hegel nicht gegeben. Wir können hier einen Roman, wie das Drama in Hegels Ästhetik der romantischen Kunstform gehört, diskutieren. Der chinesische Roman 玉娇梨 (*Yu-Jiao-Li* in Pinyin System) aus dem siebzehnten Jahrhundert, der von Abel Rémusat als *Iu-kiao-li, ou Les deux cousines* ins Französische übersetzt und im Jahr 1826 veröffentlicht wurde, ist Hegel bekannt. (12:158)²⁴ In diesem Roman, der die glückliche Liebesgeschichte zwischen einem talentierten jungen Gelehrten und zwei jungen Frauen erzählt, handelt das Subjekt, wie in den meisten Romanen aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderten in China, vielmehr gemäß den gesellschaftlichen Konventionen und den bestimmten objektiven Situationen als aus innerlicher Subjektivität und Freiheit heraus. Dem Subjekt fehlt ein Sinn der Subjektivität über die Beschränktheit des menschlichen Daseins und deshalb das Hinausgehen ins Allgemeine und das Zurückgehen in sich selbst. Dem Subjekt fehlen auch die Versöhnung und die Rückkehr zu sich selbst. Hegel bemängelt in der romantischen Kunstform in China besonders diese Innerlichkeit der Subjektivität und die Versöhnung des Subjekts mit dem Ganzen.

Das Requisit in dem chinesischen Theater

Eine merkwürdige und interessante Eigenschaft bei der Ausführung des chinesischen Theaters, nämlich der besondere Gebrauch von Requisiten, ist Hegel wahrscheinlich nicht bewusst. Eine Stange zum Beispiel wird nicht nur als Ersatz für das wirkliche Pferd oder eine Vorstellung davon verwendet, sondern *ist* das Pferd auf der Bühne. Das heißt, die Verbindung zwischen der Stange auf der Bühne und dem realen Pferd ist nicht gefordert, und die Zuschauer müssen sich die Stange

²⁴ Der Roman wurde bereits im Jahr 1827 aus der Übersetzung Rémusats ins Deutsche übersetzt. Siehe *Ju-Kiao-Li, oder die beiden Basen: ein chinesischer Roman* (1827).

nicht als das wirkliche Pferd vorzustellen, um das Theaterstück genießen zu können. Man genießt das Theaterstück vielmehr aufgrund der besonderen Begegnungen der Schauspieler mit den jeweiligen Requisiten. Jedes Ding hat seine eigenen physikalischen Eigenschaften und diese Eigenschaften lassen bestimmte Begegnungen mit dem Menschen angenehm oder unangenehm, lustig oder weniger lustig, usw. werden. Die Dinge auf der Bühne sind die Requisiten, und obwohl sie auf die wirklichen Dinge und Verhältnisse anspielen, sind die Begegnungen mit den Requisiten auf jeden Fall durch ihre physikalischen Eigenschaften bestimmt, wie zum Beispiel das Tanzen durch die physikalischen Eigenschaften des Körpers bestimmt ist.²⁵ Wenn ein Schauspieler mithilfe einer Stange zu zeigen versucht, wie er in einem kleinen Schiff rudert, so kann er nur auf eine bestimmte Art und Weise mit der Stange umgehen, die nicht ganz genau der Wirklichkeit entspricht (wie beim Rudern eines wirklichen Schiffes). Auf der Bühne aber *ist* die Bewegung der Stange die Ruderbewegung auf dem Schiff und es gibt keine weitere Darstellung des Ruderns. Die künstlerische Wirkung und der Erfolg des Theaterstücks ist abhängig von der gesamten Begegnung des Schauspielers *mit der Stange* bei der Darstellung der Ruderbewegung. Die Anwesenheit des Schiffs muss der Schauspieler durch seine Begegnung mit der Stange lebendig machen. Hier ist auch die Vorstellungskraft der Zuschauer gefordert; die Zuschauer selbst müssen mit ihren Gedanken dabei sein und mitspielen. Dieses Mitspielen der Zuschauer ist auch in der chinesischen Zauberei als Performance vorgekommen. In Abschnitt 6 über Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Religion wird dies näher erläutert.

4.6 Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Epos

Die sinnliche Darstellung durch das Epos und die bildende Kunst ist für Hegel für die Vorstellung des Ursprungs eines Volkes (woher kommen wir) und die Entstehung der nationalen Kultur (wir sind eins) sehr wichtig. Die Bedeutung des Epos liegt nach Hegel im Schaffen „der substantiellen Weise der Anschauung“ und dem „Aufgehen des einzelnen Bewusstseins in das *eine* Ganze“. (15:395) Dieses eine Ganze ist durch das Epos erreicht. Über das Epos in China schreibt Hegel:

²⁵ Die Künstler vom Bauhaus in den 1920er Jahren unter der Leitung von Oskar Schlemmer haben mit dem Körper beim Tanzen experimentiert, und versuchten, Menschen in ungewöhnlicher Kleidung, zum Beispiel in Kleidung mit drei Beinen oder mit einem zusätzlichen Arm, der am Bauch befestigt war, zum Tanzen zu bewegen. Siehe hierzu: Dirk Scheper: *Oskar Schlemmer - das triadische Ballett und die Bauhausbühne* (1988) für seine Theorie und Praxis. Diese Experimente sind aber der Beweis dafür, dass das Tanzen durch den Körper beschränkt ist, und nur bestimmte Bewegungen fürs Tanzen in Bezug auf künstliche Effekt wünschenswert sind. Sollte ein Hund tanzen lernen, muss es ein ganz anderes Kunstideal geben als das Tanzen durch menschlichen Körper.

Die *Chinesen* dagegen besitzen kein nationales Epos. Denn der prosaische Grundzug ihrer Anschauung, welche selbst den frühesten Anfängen der Geschichte die nüchterne Form einer prosaisch geregelten historischen Wirklichkeit gibt, sowie die für eigentliche Kunstgestaltung unzugänglichen religiösen Vorstellungen setzen sich dieser höchsten epischen Gattung von Hause aus als unübersteigbares Hindernis in den Weg. Was wir aber als Ersatz reichlich ausgebildet finden, sind spätere kleine Erzählungen und weitausgesponnene Romane, welche uns durch die klare Anschaulichkeit aller Situationen und genaue Darlegung privater und öffentlicher Verhältnisse, durch die Mannigfaltigkeit, Feinheit, ja häufig durch die reizende Zartheit besonders der weiblichen Charaktere sowie durch die ganze Kunst dieser in sich abgerundeten Werke in Erstaunen bringen müssen. (15:396)

Hegel bezieht sich mit der prosaisch geregelten historischen Wirklichkeit in den frühesten Anfängen der Geschichte Chinas vermutlich auf den großen Historiker Sima Qian 司马迁 und sein Hauptwerk *Aufzeichnungen der Chronisten* 史记 (geschrieben um 100 v. Chr.). Mit prosaisch meint Hegel die wirklichen Ereignisse, die in China mehr als das Epos wertgeschätzt werden. Das Epos hat aber nach Hegel den Vorteil, das Ganze der Geschichte darzustellen. Wenn die historische Periode für das Epos vorbei ist, dann ist das Erschaffen des Epos nicht mehr möglich. Was man danach als Ersatz findet, so Hegel, sind kleine Erzählungen und weitausgesponnene Romane mit den Darstellungen von privaten und öffentlichen Verhältnisse, die nicht mehr das Ganze im Blick haben, sondern nur das, was Hegel meint mit prosaisch. Die Hauptmerkmale dieser weltlichen prosaischen Darstellungen sind nach Hegel hauptsächlich die Mannigfaltigkeit, die Feinheit, und besonders die reizende Zartheit der weiblichen Charaktere.

Die Periode der schöpferischen Epos-Erschaffung in China war bereits zu Ende, so Hegel, als die Chinesen im Nachhinein nach dem Ursprung ihrer Zivilisation suchten, und dann nur eine „prosaische“ Frühgeschichte ohne lebendiges und zeitloses Epos dargestellt haben. Für das Epos, das einen nationalen Ursprung bildet, gibt es nur ein bestimmtes „Zeitfenster“ und wenn dieses vorbei ist, ohne dass ein Epos über den nationalen Ursprung geschaffen wurde, dann ist es nicht mehr möglich, ein solches Epos noch zu schaffen. Zwar kann man auch heute noch versuchen, ein Epos über den Ursprung Chinas oder Deutschlands zu schreiben, aber das würde keine historische Bedeutung mehr haben. Man kann heute nur wissenschaftliche Werke über das Epos schreiben, aber

das Epos selbst in seiner historischen Bedeutung kann man nicht mehr hervorbringen. Der Widerspruch mit dem Anfang der Geschichte ist gerade das, dass der wirkliche Anfang überhaupt nicht zu bemerken und zu bestimmen ist. Wenn die Geschichte sich entfaltet und Gestalt angenommen hat, dann ist der wirkliche Anfang schon vorbei. Das ist dann schon das Ende des Anfangs. Und nur hier am Ende des Anfangs kann man dann den Anfang erzählen.

Abschnitt 5: Hegels Begriff der Religion

In diesem Abschnitt wird Hegels Religionsphilosophie zusammengefasst und erläutert, und Hegel mitzudenken bedeutet, seinen Gedanken genau und kritisch zu folgen. Nach der Religionsphilosophie wird dann Hegels kritische Beurteilung der Religion in China untersucht.

5.1 Methodik in Hegels Religionsphilosophie

Religion als Bedürfnis des Menschen

Die Religion ist für Hegel ein universales Bedürfnis des Menschen, mit dem Absoluten identisch zu sein. Die Subjektivität hat in ihrem tiefsten Sein das „*Gefühl ihrer Endlichkeit* und somit zugleich der *Unendlichkeit* als eines ihr *jenseitigen Ansichseins* gegen ihr Fürsichsein, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.“ (17:192) Die Religion hat also nach Hegel ihren Grund in der tiefsten Menschlichkeit, und zwar in der menschlichen Sehnsucht nach Gott. Die Religion ist nicht etwas, was dem Menschen von außen gegeben wird, sondern sie entspringt dem Inneren des Menschen, so Hegel. Die Religion ist dem Menschen „die wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung.“ (16:15) Die Religion ist also die Religion des Menschen, und nicht die des Gottes oder des Tieres. Der Ausgangspunkt in Hegels Religionsphilosophie ist der denkende Mensch. Dieser erkennt sich in der Religion als Geist und als Geist ist er vielseitig in der Wissenschaft, Kunst, Politik und Gesellschaft tätig. In allen diesen Bereichen findet der Mensch als Geist jedoch keine wahrhafte Befriedigung, so Hegel. Nur in der Religion findet er dieses tiefste Gefühl: „alles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstsein, Gefühl Gottes.“ (16:11)

Die Religion als Vernunft zu untersuchen

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist nach Hegel „die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes.“ (16:28) Dieser Gegenstand ist also vernünftig und das Vernünftige kann nur durch die Vernunft untersucht werden, genauer gesagt „*nur durch vernünftiges Denken*“ (16:59). Gott als das vernünftige Wesen ist also nur durch die Vernunft selbst zu erkennen. Wie sonst kann das Unvernünftige das Vernünftige überhaupt erkennen? „Man kann nicht vernünftige Tätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig

zu sein.“ (16:59) Die vernünftige Untersuchung gehört bereits zur Vernunft selbst. Die Methode als Art der Untersuchung in der Wissenschaft ist keine unabhängige Wissenschaft, sondern die Wissenschaft selbst. Nach Hegel ist nur eine Methode in der Wissenschaft möglich, weil die Methode nur „der sich explizierende Begriff, nichts anderes, und dieser nur einer ist.“ (16:64) Hegel betrachtet deshalb die Religion Manifestation der Vernunft, und nur mittels dieser ist die Religion zu untersuchen. Nur als die Manifestation der Vernunft kann man die Religion verstehen, denn die Vernunft begreift nichts, was nicht vernünftig ist. Die menschliche Vernunft ist also der einzige Zugang zu Gott, dem Absoluten und Vernünftigen. Die Religion ist Religion des vernünftigen Menschen und die Vernunft ist der einzige Boden der Religion. In Hegels Worten, die „Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann.“ (16:196) Gott ist vernünftig, genauso wie der Mensch, und nur durch die Vernunft kann man Gott finden. Die Vernunft des Menschen ist dieselbe Vernunft Gottes, denn die Vernunft des Menschen kann nicht außerhalb der Vernunft Gottes sein. Wenn ich also vernünftig denke, so denke ich in derselben Vernunft wie in der Vernunft Gottes.

Der Anfang der Religion ist für Hegel „seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, dass Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem und dass die Religion allein das absolute wahre Wissen ist.“ (16:91f.) Das heißt, die Religion als Offenbarung Gottes ist nur ein Prozess, eine Entwicklung des Begriffes von Gott. Diese Methode in Hegels Religionsphilosophie ist dieselbe Methode wie in Hegels Philosophie im Allgemeinen, es geht nämlich um die Entfaltung der Begriffe selbst (vgl. hierzu Abschnitt 2 Hegels Dialektik als Methode). Die Religion als das absolute wahre Wissen kann nichts anderes sein als das Vernünftige selbst.

Das Denken als der Weg der Religion

Für den wissenden Geist ist der Zugang zu Gott das Denken. Dies ist der einzige Zugang, auf andere Weise ist Gott überhaupt nicht zu erkennen, so Hegel. Ohne Denken wäre keine Religion möglich und nur der denkende Mensch hat Religion, Tiere haben keine. (16:129) „Denken ist allein der Boden dieses Inhalts, die Tätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Tätigkeit, Wirksamkeit.“ (16:96) Das Denken bei Hegel ist das Allgemeine und nur durch das Denken kann Gott erkannt werden. Das Denken ist selbstständig und Hegels sagt dazu: „das Denken denkt sich selbst.“ (16:67) Das bedeutet, das Denken bezieht sich nur auf sich selbst; es macht sich selbst

zum Gegenstand. Alles, was gedacht ist, geschieht im Denken und gehört zum Denken selbst. Das Denken ist also die Vermittlung von sich selbst und diese Vermittlung ist das Selbstbewusstsein des Geistes. Hier realisiert sich die höchste Bestimmung des Geistes. (16:71) Ohne das Selbstbewusstsein wäre der Geist nicht Geist.

Das Denken als die Tätigkeit des Geistes ist das Licht des Geistes und der Geist hat in sich keinen Ort der Dunkelheit, wo das Licht des Denkens scheint. Das Denken hat also keine Gemeinsamkeit mit dem, was nicht zu denken ist; was nicht zu denken ist, zeigt die Grenze des denkenden Geistes auf. Wenn das Denken sich selbst denkt, so bedeutet das auch, dass das Denken sich selbst klarer machen kann. Dieser Glaube an die Macht des Geistes ist für Hegel „die erste Bedingung der Philosophie.“ (18:13) Der Gedanke, dass der Geist an sich klar ist, findet sich auch im Daoismus. „Das Wasser, wenn es still ist, ist klar; und noch mehr der Geist.“ 水静犹明，而况精神？ (Zhuangzi 2010:206). Hier hat Zhuangzi die Klarheit als die wesentliche Eigenschaft des Geistes an sich geäußert. Es ist also die fundamentale Natur des Geistes, sich selbst durch das Denken zu erheben. Das Denken hat diese innerliche Dynamik, die sich selbst klarer wird, wie wenn Licht erleuchtet. Diese Dynamik des Denkens ist der Grund, warum das Wissen von Gott die „*Bewegung in sich*, näher *Erhebung* zu Gott“ ist. (16:161)

Die Vernunft des Menschen ist nach Hegel identisch mit der von Gott, Gott ist also in einer solchen Sichtweise innerhalb der Grenzen des denkenden Geistes erreichbar. Gott ist erkennbar und zwar nur durch vernünftiges Denken erkennbar. Bei Hegel ist Religion ohne Denken überhaupt nicht möglich; „die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke.“ (16:67) In der Religion hat der Mensch seinen höchsten Gedanken, erfährt also seine tiefste Befriedigung.

Die Freiheit in der Religion

In Hegels Philosophie ist der Geist nur im Gedanken, worin der Geist rein bei sich selbst ist, frei. Für Hegel ist die Religion der Freiheit die höchste Form von Religion, die absolute Religion. „Freiheit ist abstrakt das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden.“ (17:203) Und in der Freiheit ist „die Negation des Unterschiedes des Andersseins herausgehoben; so erscheint sie in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, dass Unterschiedene gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, – eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet

ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit.“ (17:203) Durch die Versöhnung gewinnt das Subjekt die Freiheit *und* die Einheit mit Gott, also die absolute Einheit in sich und in Gott.

In Hegels Religionsphilosophie ist die Freiheit eine Voraussetzung für den wahren Glauben; „der wahre Glaube wird erst da möglich, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt sind.“ (12:166) Ohne Freiheit gibt es keinen wahren Glauben. In Freiheit zwingt der Geist sich nicht, an etwas zu glauben, was ihm fremd ist. In der Freiheit stimmt der Geist mit sich überein. Für Hegel ist der wahre Glaube eine Form von Wissen und Gewissheit. Das heißt, der wahre Glaube ist mir also nicht fremd, sondern Teil meines Wissens und Gewissens. Das Wissen ist Wissen von Etwas und der Glaube ist Glaube an Etwas. Der Glaube ist für Hegel ein Wissen mit subjektivem Grund, er ist nicht unmittelbares, sinnliches Wissen. „Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Notwendigkeit dieses Inhalts, dass er ist, was er ist.“ (16:117) Dieser Satz ist jedoch nicht in dem Sinn zu verstehen, dass der Glaube an Gott einfach wie ein Glaube ohne ausreichende Erkenntnis ist. Der wahre Glaube ist weder Vermutung noch Spekulation. Ein Glaube ohne ausreichende Erkenntnis, zum Beispiel der Glaube an die Existenz außerirdischen Lebens im Universum, ist einfach nur eine Vermutung und kein wahrer Glaube. Da es Leben auf der Erde gibt, kann es auch möglich sein, dass es Leben auf anderen Planeten gibt. Dieser Gedanke aber ist nur die formale Möglichkeit oder sogar nur eine Fantasie und kein Glaube im religiösen Sinn.

5.2 Religion durch die Vermittlung der Anschauung und Vorstellung

Für Hegel ist unser Bewusstsein von Gott nicht nur unsere Vorstellung, sondern auch Gott ist. (16:115) „Gott ist diese an und für sich seiende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seiende, - außer mir, unabhängig von mir.“ (16:115) Diese Gewissheit drückt Hegel so aus: „ich weiß dies so gewiss, als ich selbst bin. Beide, die Gewissheit dieses äußerlichen Seins und meine Gewissheit, ist eine Gewissheit, und ich würde mein Sein aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Sein aufhobe.“ (16:115f.) Diese Gewissheit ist nur möglich, wenn Gott nicht jenseitig ist, sonst wäre Gott endlich und bliebe nur der Gegenstand meiner Vorstellung. Nach Hegel ist diese Gewissheit vom Dasein Gottes eine fundamentale Bestimmung des Geistes. Der Geist weiß Gott, so wie er sich selbst weiß. Der Geist schließt sich nicht in sich selbst ab, sondern ist offen und kann den

anderen Geist erkennen. Das Bewusstsein *von* Gott oder die Gewissheit vom Dasein Gottes ist in der Tat nicht der treffende Ausdruck, sondern treffender wäre das Bewusstsein *in* Gott oder die Gewissheit *in* Gott; denn das Bewusstsein *von* Gott würde bedeuten, dass Gott ein Gegenstand des Bewusstseins wäre. Gott aber ist nicht als das Endliche zu bestimmen.

Die Religion durch Anschauung

Die Religion bedeutet für Hegel der sich selbst wissende Geist, und die Anschauung in der Kunst ist eine Form vom Bewusstsein des Geistes, und deshalb eine Form des religiösen Bewusstseins, denn sie bezieht sich durch das reine Anschauung auf das Absolute. Nach Hegel wird die Kunst „durch das absolute geistige Bedürfnis“ erzeugt, sodass das Göttliche, die geistige Idee „als Gegenstand für das Bewusstsein und zunächst für die unmittelbare Anschauung“ (16:135) erscheint. Der Geist hat das Bedürfnis, seine innere Welt gegenständlich zu machen, und zwar in vollkommener Identität des Gegenstandes mit seinem Begriff. Diese Identität ist die Idee. Das heißt, die Idee ist das, was der Begriff in seiner vollkommenen Wirklichkeit erscheint; was der Begriff ist, ist in der Idee vollkommen verwirklicht. Der Geist wird bei der Anschauung unruhig, wenn er bemerkt, dass die Erscheinung und der Begriff nicht zusammen passen. Die Kunst weiß sich selbst nicht, sie braucht den betrachtenden Geist. „Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewusstsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewussten zu ihm erhält.“ (16:137) Die Anschauung als eine Form des religiösen Bewusstseins ist aber nicht vollständig, weil der religiöse Prozess nur das anschauende Subjekt betrifft. (16:138) Das Kunstwerk ist nach Hegel im Geist des Künstlers empfangen, und der Künstler sieht in seinem Kunstwerk die Vereinigung des Begriffes und der Erscheinung. Wenn das Kunstwerk vollendet ist, kehrt der Geist des Künstlers zu sich selbst zurück. (16:136) Diese Rückkehr macht das Selbstbewusstsein des Geistes aus und nur in sich selbst findet der Geist seine wahre Heimat.

Vorstellung als Inhalt der Religion

Die Religion ist nach Hegel nicht inhaltslos, „vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt, nur in der Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewusstsein

der Wahrheit zu empfangen.“ (16:151) Eine Religion ohne Inhalt ist wie ein Wesen ohne Erscheinung, beides ist sinnlos. Der Geist wird unruhig, wenn es überhaupt keinen bestimmten Inhalt oder keine Vorstellung in der Religion gibt. Eine bestimmte Form ist für jede Religion notwendig; ohne bestimmte Form ist Religion überhaupt nicht möglich. Der Inhalt der Religion ist aber nicht der Religion äußerlich, und die Wahrheit dieses Inhalts ist nur im Absoluten zu begreifen. Die Begegnung mit dieser Form der Wahrheit ist nach Hegel der wahrhafte Inhalt der Religion. Im Christentum gibt es viele Gleichnisse und Bilder, zum Beispiel das Reich Gottes oder den Baum der Erkenntnis. Diese Bilder sind nach Hegel nicht in ihrer Unmittelbarkeit zu verstehen. (16:141f.) Die Religion ist vom Geist und für den Geist, und „es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist.“ (16:143) Die Religion ist dem Geist nicht fremd. Nach Hegel ist die Geschichte Jesu Christi nicht historisch zu verstehen; man muss sie zum allgemeinen Bewusstsein bringen, wenn man aus ihr einen Sinn erfahren will, weil das Denken allgemein ist, so Hegel. Das Christentum als die Offenbarung Gottes ist dies, „was die Natur vermag, muss der unendliche Geist noch mehr können.“ (16:176) Die Wunder Jesu sind nur in diesem Sinn zu begreifen. Der göttliche Geist erscheint als Mensch und dieser Mensch, Jesus, hat die göttliche Macht und wirkt göttlich. Das ist „das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist.“ (16:142) Jede Geschichte, egal ob erfunden oder real, trägt eine Bedeutung in sich, wenn sie zum Bewusstsein gebracht wird. Das ist wie beim Essen, egal was gegessen wird, wird zu Proteinen oder Aminosäuren usw., wenn es vom menschlichen Körper aufgenommen wurde. In diesem Sinn ist der religiöse Inhalt, wie der im Christentum, nicht in seiner Rohheit zu verdauen. Der Geist nimmt nichts zu sich, was nur roh ist und keinen Sinn macht. Alles, was der Geist zu sich nimmt, hat eine Bedeutung und wird zum Teil des Geistes.

5.3 Religion durch die Vermittlung des Denkens

Hegel beschäftigt sich in seiner Religionsphilosophie auch mit den Fragen seiner Zeit, zum Beispiel damit, ob unser Wissen von Gott unmittelbar oder vermittelt ist. Diese Frage ist für Hegel nicht wichtig, sie ist zwar nicht die richtige Frage. In Hegels Philosophie gibt es den Gegensatz zwischen unmittelbarem und vermitteltem Wissen nicht. Das wahrhafte Denken vereint sich in beiden, und schließt nicht eines von beiden aus. (16:156f.) Das unmittelbare Wissen ist bei Hegel „nichts anderes als Denken ganz abstrakt genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische

Tätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen.“ (16:119) Das Ich als das sich-auf-sich-Beziehende ist bei Hegel eine allgemeine Tätigkeit des Denkens. Das Denken als eine allgemeine geistige Tätigkeit kann aber nicht in die sinnlichen konkreten Objekte, zum Beispiel in ein bestimmtes Haus, eintreten. „Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht dies Haus, nicht dieses Individuum.“ (16:119)

Das Wissen der Notwendigkeit, was wesentlich den Zusammenhang des einen mit dem Anderen darstellt, gehört nach Hegel zum vermittelten Wissen; beim Empirischen und Endlichen gibt es gar nichts Unmittelbares. (16:157f.) Die Existenz der endlichen Dinge ist abhängig vom Anderen, was ihre Grenze ausmacht. Eben das Denken und das Anschauen sind vermittelt, und zwar als Vermittlung in sich selbst. „Insofern etwas gedacht wird, so wird es gesetzt in Beziehung auf ein Anderes.“ (16:153) Das Wissen ist ebenfalls vermittelt. „Wissen ist ganz einfach, aber ich muss etwas wissen; bin ich nur Wissen, so weiß ich gar nichts.“ (16:159) Im Wissen gibt es den Wissenden und den Gegenstand des Wissens, und das ist das Verhältnis der Vermittlung.

Im Sein des Selbst findet der Geist auch das Sein Gottes, genauso wie das Sein seiner Selbst. Das ist für Hegel eine „Tatsache des Bewusstseins, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und dass er ist.“ (16:157) Die Religion als von Geist zu Geist bedeutet nach Hegel also, dass das Sein des Geistes unmittelbar das Sein eines anderen Geistes erkennt. „Der Geist gibt Zeugnis dem Geist; dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes.“ (16:160) In diesem Sinn sagt Hegel, „mein Sein und das Sein Gottes ist ein Zusammenhang, und die Beziehung ist das Sein; dies Sein ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches.“ (16:157) Gott ist also in seinem wesentlichen Sein genauso wie ich es bin. Deshalb behauptet Hegel: „wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dies ist ein großer Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen.“ (16:160) Im Sein bin ich vereint mit Gott. Dieses unterschiedslose Sein ist nach Hegel das an und für sich Seiende des Geistes, welches keinen Unterschied zum Gegenstand des Bewusstseins hat.

Wenn man an Gott denkt oder eine Vorstellung von Gott hat, dann hat man bereits eine Beziehung mit ihm. Auch das Wissen von Gott ist eine Vermittlung überhaupt, weil „da Beziehung von mir stattfindet auf einen Gegenstand, Gott, der Anderes ist.“ (16:161) Im Wissen unterscheide ich mich von Gott. „Ich und Gott sind voneinander verschieden; wären beide eins, so wäre unmittelbar, vermittlungslose Beziehung, beziehungslose, d. h. unterschiedslose Einheit.“ (16:162) Diese Vermittlung in sich bedeutet einen Unterschied in sich und das Unterscheiden ist für Hegel der Anfang

der Wissenschaft. Im Wissen ist der Gegenstand das Andere, und sein Sein ist mit meinem Sein verknüpft. (16:118)

Die unmittelbare Gewissheit von Gott ist für Hegel das Innerste des Geistes und diese Gewissheit hat Meister Eckhart durch das poetische Wort geäußert. Dies hat Hegel zitiert: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht.“ (16:209) Die Gewissheit des denkenden Geistes ist also dieselbe Gewissheit wie die vom Dasein Gottes. Diese wiederum ist auch die Gewissheit der Einheit von Subjekt und Objekt. Die Gewissheit hat ihren Boden im denkenden Menschen, was den Ausgangspunkt der Religionsphilosophie Hegels darstellt.

Der Geist des Menschen ist also derselbe Geist wie der Geist Gottes. Dann kennt man schon Gott? Nein. Der Weg der Erkenntnis ist ein sehr langer Weg, und nur wenn der Geist „die saure Arbeit des Geistes übernimmt“ (8:69) erkennt der Geist sich selbst, und „der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben.“ (16:80) Am Anfang ist er ohne diesen Weg „sich noch nicht offenbar.“ (16:80)

5.4 Religion als das Aufheben der Endlichkeit

Die Religion ist nach Hegel „das Bewusstsein des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seienden.“ (16:167) Die Pflanzen und Tieren sind in Hegels Dialektik endlich und haben kein Bewusstsein hinsichtlich ihrer Grenzen; „es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen.“ (16:167) Für uns Wissende ist der Stein endlich und beschränkt, für ihn selbst aber nicht. Der Stein ist für Hegel identisch mit seiner Unmittelbarkeit. Der Mensch aber ist endlich und beschränkt und weiß zugleich, dass dies so ist. Der Widerspruch bei der Endlichkeit des Menschen ist, dass sein Dasein nicht seiner Natur entspricht. (16:168)

Nach Hegel erscheint die Endlichkeit in drei Formen, „nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.“ (16:174) In Hegels Dialektik ist das Endliche und das Unendliche durcheinander beschränkt; das Endliche ist das Unendliche in beschränkter Form und das Unendliche ist die Aufhebung des Endlichen. Diese drei Formen der Endlichkeit sind drei Stufen, die die Aufhebung des Endlichen ins Unendliche durchläuft.

Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz

Die sinnliche Existenz ist beschränkt und endlich, ebenso wie das menschliche Leben in der empirischen Form. „Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die Aufhebung des Endlichen.“ (16:175) Die Befriedigung der endlichen Bedürfnisse ist nach Hegel die Aufhebung des Endlichen. Der Tod ist das „erste, natürliche, unbefangene Sichbefreien des Endlichen von seiner Endlichkeit.“ (16:175) Beim Tod geht die sinnliche Existenz zu Ende, denn die „sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode.“ (16:175) Hegel sieht im Tod die Befriedigung der sinnlichen Existenz und betrachtet ihn als die Rückkehr in die Affirmation. Durch den Tod geht der Geist zurück zum Unendlichen, was Hegel als „die Rückkehr zum Positiven“ (16:176) bezeichnet. Für Hegel ist das Denken an den Tod bereits etwas Höheres als der Tod selbst. Die Vorstellung vom Tod ist für ihn bereits ein Loslassen und die Aufhebung der Endlichkeit, und deshalb höher als der Tod selbst. (16:176) Allein durch diese Vorstellung geschieht bereits Aufhebung, weil der Geist an die Unendlichkeit denkt.

Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion

Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion ist nach Hegel bereits eine Erhebung, und durch diesen Standpunkt gibt es ein Loskommen von der Endlichkeit. Die wahrhafte Unendlichkeit in dieser Sphäre ist aber nur die aufgehobene Endlichkeit. (16:176) Das Verhältnis zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist dialektisch, und „beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu leeren Momenten, und das, was ist und bleibt, ist die Einheit beider, worin sie aufgehoben sind. Das Endliche konkreter gefasst ist Ich.“ (16:179) Das Ich hier ist das empirische Ich, welches die Einheit vom Endlichen und Unendlichen darstellt. Durch das Sehen, Hören usw. sind dem empirischen Ich Grenzen gesetzt. Im Ich gibt es bereits ein Verhältnis zwischen dem Ich als das Wissende und dem Ich als das Gewusste: „ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.“ (16:180) Damit ist das Ich ebenfalls unendlich, weil es in sich eine Bewegung zwischen *ich* und *mir* gibt. „Ich bin in allem Inhalt die unmittelbare Beziehung auf mich, d. i. Sein, und bin es als Einzelheit, als die Beziehung der Negativität auf sich selbst.“ (16:181) Hier ist das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein des Geistes ausgedrückt und dies Selbstbewusstsein macht das Ich unendlich (ein Stein kann nicht zu sich selbst „Ich“ sagen, und er ist in seiner Reflexion nicht identisch mit sich selbst; er ist das Unmittelbare nur für uns, die Wissenden).

Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit

Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit bei Hegel äußert sich als die denkende Vernunft, und die Religion ist als die „Tätigkeit der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden“ zu betrachten. (16:187) Der Gegenstand des Denkens ist „das Wesen, das Seiende für das Subjekt. Der Gedanke ist nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv.“ (16:188) Im Denken ist das Ich nicht mehr das empirische Ich, sondern es ist ins Allgemeine geflossen. Das Endliche existiert nur gegenüber dem Unendlichen. Ohne das Unendliche hat das Endliche keinen Boden, auf dem es stehen kann. „In der Reflexion steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, dass das Endliche verdoppelt ist.“ (16:190) Das heißt, das Endliche verdoppelt sich im denkenden Geist, der unendlich ist. Das Endliche an sich ist identisch mit sich selbst, und zugleich verdoppelt es sich in der Reflexion des denkenden Geistes.

Nicht nur das Endliche verdoppelt sich im Unendlichen, auch das Unendliche spiegelt sich im Endlichen. Gott als das Unendliche hat eine dialektische Beziehung mit der endlichen Welt. „Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ (16:192) Ohne das Endliche ist das Unendliche nicht zu begreifen, und ohne das Unendliche ist das Endliche sinnlos; beide sind in einer dialektischen Einheit zu verstehen. Das Unendliche wirkt nur durch das Endliche. Dieser Gedanke ist die Untrennbarkeit des Endlichen und Unendlichen in Hegels Dialektik. Der Geist, der wesentlich unendlich ist, akzeptiert in seiner Endlichkeit seine Grenze, und diese Grenze ist dem Geist reale Demut, so Hegel. „Das Wirken und Leben in der Objektivität ist das wahrhafte Bekenntnis der Endlichkeit, die reale Demut.“ (16:189)

Gott ist nicht zu beobachten

Gott als der an und für sich seiende Geist ist nicht zu beobachten, so Hegel, denn Gott ist nicht Gegenstand des Wissens. „Das Beobachten kann nur auf das Subjekt gehen und nicht weiterkommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten lässt.“ (16:169) Gott ist nicht wie ein Objekt zu beobachten, „denn Beobachten heißt, sich den Inhalt desselben äußerlich halten.“ (16:170) Gott ist an und für sich, und was an und für sich ist, kann nicht beobachtet werden.

Das Beobachten ist nicht reine Tätigkeit des Subjekts, sondern eine Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Objekt sowie die Einheit dessen. Wenn ich aber aus einem geistig höheren Standpunkt des Bewusstseins heraus Gott beobachte, so bin ich nicht mehr nur Beobachter, sondern versenke mich in das Objekt hinein; ich vergesse mich und versenke mich in Gott, indem ich Gott zu erkennen oder zu begreifen suche, und gebe mich darin auf, höre auf, endlich und empirisch zu sein. Also bin ich „nicht mehr in dem Verhältnis des empirischen Bewusstseins, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter.“ (16:170) Hier spricht Hegel in Bezug auf das Beobachten von der Einheit von Subjekt und Objekt.

Gott ist nicht Gegenstand unserer Erkenntnis und eine positive Beziehung zu Gott ist demnach nicht möglich; das zu behaupten wäre Eitelkeit, so Hegel. (16:193) Beobachtet werden kann nur, was Endliches ist; das Beobachten ist also nur auf das Endliche beschränkt. (16:195) Was an und für sich ist, ist nicht zu beobachten, „denn beobachten heißt, sich zu einem Äußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll.“ (16:195) Der Geist ist an und für sich, und daher nicht zu beobachten. Er ist beobachtend, aber selbst nicht zu beobachten. Wenn der Beobachter Gott, das Unendliche, beobachten will, so Hegel, muss der Beobachter selbst unendlich sein. Wenn der Beobachter jedoch selbst unendlich ist, so ist er identisch mit der Sache, die er beobachtet. Hegel hat hier die Frömmigkeit als Beispiel angeführt: die Frömmigkeit ist nur für den Frommen, „der zugleich das ist, was er beobachtet.“ (16:196) Der Nicht-Fromme hat also keine wahrhafte Vorstellung von der Frömmigkeit und er kann sie auch nicht wahrnehmen oder beobachten. Das Verhältnis zwischen dem Beobachter und dem Gegenstand ist also nicht negativ, so Hegel.²⁶ Das Beobachten ist zwar nur auf das Endliche beschränkt, aber „in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten.“ (16:196) Das ist überall gleich bei der Tätigkeit des Geistes: das Endliche geht ins Unendliche über und bleibt doch das Endliche.

²⁶ In seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ist Schweitzer zu der Einsicht gekommen, dass das Bild des historischen Jesus nur eine Reflexion des jeweiligen Autors ist, denn man kann sich einfach nicht vorstellen, was man nicht in sich trägt. Siehe Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1972).

Wunder ist kein Kriterium für die Wahrheit

Das Wunder ist ein wichtiges Thema in der Religion. Das Wunder entspricht nicht dem natürlichen Gesetz, es ist nur als eine „Abweichung“ vom natürlichen Gesetz zu verstehen. Das Staunen über Wunder ist in der Tat das Staunen über das natürliche Gesetz. Ohne das natürliche Gesetz als „Hintergrund“ wäre das Wunder kein Wunder. Die Wahrheit des Wunders besteht darin, dass das natürliche Gesetz göttlich ist, denn Gott offenbart sich auch in der Natur. Das Wunder ist aber einzeln und einmalig und deshalb kein Kriterium für die Wahrheit, denn die Wahrheit ist vernünftig und allgemein. Die, die sich nur mit Wundern beschäftigen, sind nicht frei, denn sie haben das Allgemeine noch nicht begriffen. Wunder sind kein Kriterium für die Wahrheit, denn ein Wunder ist das Einzelne und nicht das Allgemeine und Vernünftige. Das Wunder ist deshalb dem Geistigen äußerlich. Das Geistige kann nicht äußerlich durch Wunder und Zauberei beglaubigt werden, „denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren.“ (17:196) Nur der Geist ist das Zeugnis des Geistes. Ferner hat das Wunder einen theologischen Aspekt. Niemand aus der Welt des Buddhismus, zum Beispiel, hat je die Erscheinung der Heiligen Maria gesehen, und Buddha ist auch keinem gläubigen Christen je erschienen. Das heißt, religiöse Wunder geschehen nur nach bestimmten theologischen Doktrinen und Erwartungen.

5.5 Religion als Erhebung

Die Religion ist für Hegel die Erhebung des Geistes zum Absoluten. Die natürlichen Dinge, ein Stein oder ein Baum, zum Beispiel haben eine ruhende Existenz vor uns, so Hegel, und in der Anschauung oder Vorstellung dieser Dinge hat man nicht das Bewusstsein, was sich erhebt. Bei der Betrachtung der Dinge, die von Menschen geschaffen wurden, wie zum Beispiel ein Gebäude oder ein Gemälde, weiß man, dass sie geistige Werke sind. Noch mehr erhebend ist der Gedanke an Gott in der Religion, so Hegel. Die Religion ist also die „Erhebung, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen“. (16:106)

Von der niedrigsten Stufe der Natur zum absoluten Geist ist die Erhebung aus dem religiösen Standpunkt. „Die Natur ist die Idee an sich und nur an sich, und die Weise ihres Daseins ist, außer sich zu sein in vollkommener Äußerlichkeit.“ (16:110) Das heißt, die Natur bezieht sich auf sich,

und ihr Begriff als Natur ist völlig in ihrer Äußerlichkeit ausgedrückt. „Die Natur ist nur Erscheinung; Idee ist sie für uns in der denkenden Betrachtung.“ (16:111) Die Natur hat also kein Selbstbewusstsein von sich selbst, sie ist nur die Äußerlichkeit und zwar vollkommene Äußerlichkeit. Bei der Anschauung der Natur erscheint uns die Natur erschöpft und sie hat kein Geheimnis mehr. Was die Natur ist, ist vollkommen und gänzlich ausgedrückt. Die Natur ist also identisch mit ihrer Erscheinung und nicht mehr. Der Geist erscheint auch, ist aber mehr als seine Erscheinung, er ist das Unendliche in Form des Endlichen. Die Natur erscheint nur als das Endliche, der Geist ist aber an und für sich, also unendlich. Die Religion ist für Hegel demnach die Erhebung dieser Endlichkeit.

In der Religion erhebt der Mensch sich „auf die höchste Stufe des Bewusstseins“ (16:12), wo er frei von dem Endlichen ist. Vielmehr ist er in die Einheit und Ganzheit mit Gott getreten. In dieser religiösen Einheit findet der Mensch seine höchste Seligkeit. Hegel hat dies sehr poetische ausgedrückt: „wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, dass der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierung, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspielt.“ (16:12f.)

Die Religion ist für Hegel die Erhebung des Geistes zum Absoluten. Wenn man dieses Thema weiter denkt, kann man zu dem Schluss kommen, dass die grundlegende Position von Hegels Religionsphilosophie darin besteht, dass das Leben selbst die Erhebung ist. Diese Position ist gerade das Gegenteil vom Christentum, wo der Mensch gefallen ist und Erlösung von außerhalb braucht. Die Religion als der sich wissende Geist und als die Erhebung des Geistes kennt weder Sünde noch Erlösung; der Geist erhebt sich durch das Denken, das sich klarer machen wird. Das Denken selbst ist die Erlösung. Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist nicht, wie Hegel schreibt, etwas Neues in den Menschen hervorzubringen. (16:13) Religion ist nicht das Hinausgehen ins Unbekannte, sondern vielmehr das Wissen des Geistes von sich selbst als Geist. In Hegels Religionsphilosophie kommt die Erhebung durch den Menschen selbst, und nicht von Gott. In diesem Sinn ist das Leben selbst die Erhebung.

Religion als der sich wissende Geist

Die Religion im höchsten Sinn beschäftigt sich nicht mit bestimmten historischen religiösen Formen (mit historischen Persönlichkeiten, Wundern, Verheißung, Ritualen, usw.), sondern die Religion ist nach Hegels Auffassung der sich wissende Geist. Gott ist nach Hegel nicht getrennt vom subjektiven Geist zu betrachten, „weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältnis von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde.“ (16:102) Das ist die Grundlage der Religionsphilosophie Hegels, nämlich die Religion als den sich wissenden Geist zu betrachten. Der Geist des denkenden Menschen ist für Hegel dasselbe wie der Geist Gottes, womit es also von Geist zu Geist keine Vermittlung gibt. Und „wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiß, so weiß er auch wahrhaft von sich, beide Seiten entsprechen einander.“ (16:83) Der Geist steht nicht gegenüber von Gott oder unter Gott, sondern *mit sich selbst in Gott*.

Die Religion als Offenbarung

Die Religion ist für Hegel wesentlich das Verhältnis von Geist zu Geist. (16:253) Die Religion als von Geist zu Geist ist eine Religion der Offenbarung. Die Offenbarung Gottes geschieht nicht durch Wunder, sondern durch den Geist selbst. Die Offenbarung ist vom Geist und für den Geist, denn „der Geist ist nur für den Geist.“ (17:189) Die Offenbarung ist das Zurückziehen des Geistes in sich selbst als Geist. Das Erscheinen ist die Offenbarung des Geistes. „Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen, dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit; es ist seine einzige Tat, und er selbst ist nur seine Tat.“ (17:193f.) Das heißt, der Inhalt der Offenbarung Gottes ist nichts anderes als die Tat des Offenbarens selbst. Hätte die Offenbarung Gottes einen Inhalt, der anders als das Offenbare selbst ist, dann wäre Gott endlich in seiner Bestimmung, weil er einen Inhalt zum Gegenstand hätte. Die Offenbarung Gottes ist die Offenbarung des Unendlichen dem Endlichen und im Endlichen erkennt das Unendliche sich selbst. Gott ist, wie der Geist, wesentlich für ein Anderes, so Hegel. (17:194) Nach Hegel ist es die grundlegende Bestimmung des Geistes, sich im Anderen zu erkennen.

Abschnitt 6: Hegels Stellung zur chinesischen Religion

6.1 Hegels Begriff des Maßes und dessen Dialektik

Hegel bezeichnet die chinesische Religion als eine Religion des Maßes. Bevor Hegels Stellung zur chinesischen Religion als Religion des Maßes genau untersucht werden kann, muss zunächst Hegels Begriff des Maßes erläutert werden. Hegel definiert das Maß als die unmittelbare Einheit von Qualität und Quantität. „Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als *unmittelbares*, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.“ (8:224) Die Qualität muss in einer bestimmten Quantität erscheinen und ebenso muss sich die Quantität in einer bestimmten Qualität manifestieren. Das heißt, die Qualität und die Quantität sind nur die Bestimmungen *von Etwas*, sie sind nur in Bezug auf ein bestimmtes Dasein zu verstehen. Nur in diesem Sinn kann man die Unmittelbarkeit und Einheit von Qualität und Quantität verstehen: Das Dasein muss in einer bestimmten Qualität *und* Quantität erscheinen. Die Sonne zum Beispiel hat nur eine ganz bestimmte Größe; eine Sonne so groß wie die Erde oder ein Planet so groß wie die Sonne ist nach dem Gesetz der Gravitation und der Thermodynamik überhaupt nicht möglich. Ein Baum, um ein weiteres Beispiel zu nennen, hat ebenfalls nur eine bestimmte Größe bzw. kann nur bis zu einer bestimmten Größe wachsen, einen Baum von tausend Metern Höhe gibt es nicht. Denn das Wasser muss im Baum bis hoch an die Spitze gepumpt werden und der Wasserdruck sowie andere Faktoren begrenzen die Höhe des Baums.²⁷ Aus diesem Grund betrachtet Hegel das Maß in seiner Einheit von Qualität und Quantität auch als „das vollendete Sein.“ (8:224)

Um Hegels Begriff des Maßes besser verstehen zu können, muss auch der Begriff der Maßlosigkeit berücksichtigt werden. Das Maßlose definiert Hegel zunächst als das „Hinausgehen eines Maßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit.“ (8:227) Aber das neue quantitative Verhältnis ist „ebenso sehr qualitativ“, und „so ist das Maßlose gleichfalls ein Maß“ (8:227), denn dadurch ist eine neue Einheit der Quantität und Qualität wieder hergestellt. Der Übergang oder das Hinausgehen von Qualität zu Quantität als unendlicher Prozess ist das „sich im Maßlosen Aufheben und Wiederherstellen des Maßes“. (8:228) In diesem dialektischen Prozess vom Maß ins Maßlose ist die Quantität nicht nur fähig, sich zu verändern (Vermehrung oder Verminderung), „sie ist überhaupt als solche das Hinausschreiten über sich selbst.“ (8:228) Das heißt, die Quantität

²⁷ Der höchste Baum der Erde ist nach Wikipedia ein Küstenmammutbaum mit dem Namen „Hyperion“ im Redwood-Nationalpark in Kalifornien mit etwa 116 Meter Höhe.

wird durch Veränderung zu einer *anderen* Quantität mit neuer Qualität. Indem die Quantität im Maß eine bestimmte Grenze überschreitet, wird die entsprechende Qualität aufgehoben. Aber nicht Qualität überhaupt, sondern was negiert ist nur die bestimmte Qualität, und eine neue Qualität wird dadurch hervorgebracht, damit ist eine neue Einheit von Qualität und Quantität, also ein neues Maß, wieder hergestellt. So läuft Hegels Dialektik vom Maß ins Maßlose. (8:228) Das Maßlose bei Hegel ist also *nur* das Zwischenmoment in dem dialektischen Prozess von Qualität und Quantität, und in diesem Zwischenmoment ist die Unmittelbarkeit der Qualität und Quantität aufgehoben. Das wahrhaft Maßlose als das bestimmte Dasein gibt es bei Hegel nicht.

In diesem Prozess vom Maß ins Maßlose ist das Maß im Maßlosen aufgehoben. (8:228) Das Maßlose bei Hegel als die Aufhebung von bestimmten Verhältnissen hinsichtlich Qualität und Quantität ist auf dem Weg vom Sein zum Wesen. Aus diesem Grund betrachtet Pechmann das Maßlose als Vorbereitung auf den Übergang vom Sein zum Wesen. (vgl. Pechmann 1980:220) Der Übergang vom Maß ins Maßlose „ist sowohl die Negation der spezifischen Verhältnisse als die Negation des quantitativen Fortgangs selbst; das fürsichseiende *Unendliche*.“ (5:442) Das Maßlose als das *fürsichseiende Unendliche* bedeutet, es bezieht sich nicht mehr auf äußerliche Bestimmungen wie Qualität und Quantität, sondern auf sein Wesen als die fürsichseiende Unendlichkeit.

Die Veränderung der Qualität durch die der Quantität

Das Maß als Einheit von Qualität und Quantität hat eine innerliche dialektische Beziehung. Das Dasein ist einerseits bis zu einer bestimmten Grenze der Vermehrung oder Verminderung der Quantität gleichgültig, andererseits wird aber eine Veränderung der Quantität auch eine Veränderung der Qualität mit sich bringen. (8:226) Hegel führt hier das Beispiel des Wassers an: Bis hin zu einer bestimmten Temperatur erscheint das Wasser in seiner Bestimmung als Flüssigkeit, über einer bestimmten Gradzahl (100° Celsius) wird das Wasser in den Dampf und unter einer bestimmten Gradzahl (0° Celsius) ins Eis verwandelt.

Weiter diskutiert Hegel die Schwierigkeit mit dem Maß bei den alten Griechen, zum Beispiel, ob ein Weizenkorn bereits einen Haufen Weizen bilde, oder ob das Ausreißen eines Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlschweif mache? Diese zwei Beispiele sind Beispiele aus dem Gedanken in Bezug auf die Begriffe als Verstandesbegriff, aber nicht als Vernunftbegriff. Solche Verstandesbegriffe wie ein Haufen Weizen oder Kahlschweif existieren nur in unserer Vorstellung,

sie haben keine Wirklichkeit. Ob ein Mensch als Kahlkopf gilt ist nur unsere subjektive Beurteilung, und der Kahlkopf hat nach der subjektiven Vorstellung allerdings eine bestimmte Quantität; der Widerspruch ist, diese bestimmte Quantität ist in der Tat nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Hegel führt ein weiteres Beispiel in Bezug auf die Wirklichkeit an: ein Bauer die Last seines Esels so lange um *ein* Lot nach dem anderen vermehrte, bis zu einem Punkt dass der Esel endlich unter der unerträglich gewordenen Last zusammensank. (8:226f.) Dieses Beispiel ist wie das Beispiel mit dem Wasser, die Veränderung der Quantität wird die der Qualität bringen. Die Quantität hat in der Wirklichkeit eine Wirkung auf die Qualität, wie Hegel weiter schreibt, denn die Verfassung eines kleinen Landes zum Beispiel, passt einem großen Reich nicht. (8:227)

Die wahre Unendlichkeit in der Dialektik von Qualität und Quantität im Maß

Die dialektische Beziehung von Qualität und Quantität im Maß betrachtet Hegel als Etwas und Anderes gegenüber, und der Prozess des Maßes von Qualität zu Quantität und von Quantität zu Qualität ist „die wahre Unendlichkeit des in seinem Anderen mit sich selbst Zusammengehens.“ (8:229) Die Qualität an sich ist aber auch Quantität und die Quantität an sich Qualität, so Hegel. Beispiele für eine solche Beziehung von Qualität und Quantität gibt es viele. Das Periodensystem der Elemente aus der Chemie ist das wichtige Beispiel hierfür. Das Maß als die Einheit von Qualität und Quantität bedeutet auch, dass die Qualität und die Quantität nicht getrennt voneinander betrachtet werden dürfen. Indem die beiden Bestimmungen im Prozess des Maßes ineinander übergehen und jede nur zu dem werden kann, was sie an sich eigentlich schon ist. Was in diesem Prozess negiert und aufgehoben ist nach Hegel das Wesen. (8:229) Die unmittelbaren Bestimmungen als Qualität, Quantität und Maß „erweisen sich dann aber nicht als feste, sondern als übergende, und das Wesen ist das Resultat ihrer Dialektik.“ (8:229) Der Übergang von der Qualität zur Quantität und umgekehrt geschieht nur im Wesen, und das Übergehen macht die Lebendigkeit des Daseins aus.

Das Maß als die Einheit von Qualität und Quantität „ist zwar äußerliche Art und Weise, (...) aber zugleich ebenso in sich reflektiert, nicht bloß gleichgültige und äußerliche, sondern an sich seiende Bestimmtheit“ (5:390). Das Maß als die Einheit von Qualität und Quantität ist die seiende Bestimmtheit in ihrer Reflexion, weil die Einheit nur das Resultat des denkenden Geistes ist. Hegel sagt ferner, dass im Maß bereits die Idee des Wesens liegt, „nämlich in der Unmittelbarkeit des

Bestimmtseins identisch mit sich zu sein.“ (5:390) Das heißt, in dem Bestimmtsein erscheint das Wesen als Idee.

6.2 Hegel: Die chinesische Religion als Religion des Maßes

Jetzt kommen wir zu Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Religion als Religion des Maßes. Zur Religion des Maßes schreibt Hegel folgendes:

Zunächst wird die Substanz noch in derjenigen Bestimmung des *Seins* gedacht, die zwar dem Wesen am nächsten steht, aber doch noch der *Unmittelbarkeit des Seins* angehört, und der Geist, der von ihr verschieden ist, ist ein besonderer, endlicher Geist, der *Mensch*. Dieser Geist ist einerseits der *Gewalthabende*, der Ausführer jener Macht, andererseits, als jener Macht unterworfen, das *Akzidentelle*. Wird der Mensch als diese Macht vorgestellt, so dass sie in ihm als wirkend angesehen wird oder dass er durch den Kultus dazu komme, sich mit ihr identisch zu setzen, so hat die Macht die Gestalt des Geistes, aber des endlichen, menschlichen Geistes, und da tritt die Trennung von anderen ein, über die er mächtig ist. (16:319)

Das bedeutet, dass in der Religion des Maßes das Sein nur als die Substanz gedacht ist. Die Substanz bei Hegel ist, anders als das Subjekt, ohne Selbstbewusstsein und ohne dialektische Beziehung mit dem Geist gefasst. Die Substanz bei Hegel unterscheidet sich vom Geist, denn das Selbstbewusstsein ist ihr nicht zugeschrieben. Die Mannigfaltigkeit der Dinge hat keine Verschiedenheit in der Substanz, und es gibt darin keinen Widerspruch, der die lebendige dialektische Bewegung veranlassen würde. Ferner ist der Geist in der Religion des Maßes nicht als das Anundfürsichseiende gedacht, sondern nur in seiner unmittelbaren Erscheinung als Mensch gefasst. Der Mensch in seiner Beziehung zur Natur ist einerseits als der Gewalthabende aufgrund seiner Herrschaft über die Natur gedacht, und andererseits als der Akzidentelle, der der fremden Macht der Natur unterworfen ist. Das wird folgend in der Behandlung der Zauberei genau zu sehen. Der menschliche Geist in der Religion des Maßes ist nicht als der sich in sich zurückgehende unendliche Geist, sondern nur als das Substantielle gedacht, so Hegel.

In der chinesischen Religion „wird die Substanz als *der Umfang des wesentlichen Seins*, als das *Maß* gewusst; das Maß gilt als das Anundfürsichseiende, Unveränderliche, und *Tien*, der Himmel, ist die objektive Anschauung dieses Anundfürsichseienden.“ (16:319) Das heißt, in der chinesischen Religion ist das Höchste als Substanz, die aber keine dialektische Beziehung mit dem Geist

hat, gefasst, und diese Substanz ist ferner als das Unveränderliche gedacht. Was in der chinesischen Religion nach Hegel fehlt, ist die Idee als die Einheit des Begriffs und Wirklichkeit. Das Höchste und das Wahre muss aber nach Hegel nicht nur als Substanz, sondern zugleich auch wie ein Subjekt gefasst werden. (3:22f.) *Tian* als das Höchste in der chinesischen Religion ist nach Hegel nicht als das Geistige, sondern nur als die objektive Anschauung des Anundfürsichseienden gefasst.

Das Maß ist also nach Hegel eine wichtige Eigenschaft der chinesischen Kultur, und die „ausführliche Angabe und Entwicklung dieser Maße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen.“ (16:321) Hier erläutert Hegel die Eigenschaft des Maßes in China anhand des Yijing und des Daoismus. Hegels Ansicht nach gehört das Dao in China auch zum Maß als feste Bestimmungen. „Die Gesetze des Tao oder die Maße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstrakte Sein oder abstrakte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die *abstrakter* aufgefasst werden können, aber auch *die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen*, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind.“ (16:321) Die Kategorien von Sein und Nichtsein bei Yijing sind nach Hegel die „Maße in der abstrakten Allgemeinheit.“ (16:321) Hegels Stellung zum Daoismus und Yijing wird in den jeweiligen Abschnitten ausführlich untersucht.

6.3 Hegels kritische Beurteilung der Zauberei in China

Hegel hält die Zauberei für eine merkwürdige Eigenschaft in der chinesischen Religion. Zunächst wird die allgemeine Bestimmung der Zauberei nach Hegel erläutert. Für Hegel ist Zauberei die „ganz erste Form der Religion“ (16:278) und steht „auf der untersten Stufe des geistigen Bewusstseins“. (16:282) Die Hauptsache bei der Zauberei ist aber, dass das Geistige höher als die Natur gedacht ist, und der Mensch deshalb eine Macht über die Natur hat. (16:278) Das Geistige wird aber noch nicht als Geist, so Hegel weiter, und noch nicht in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erkannt, „sondern es ist nur das einzelne, zufällige, *empirische Selbstbewusstsein* des Menschen.“ (16:278) In diesem Sinn äußert sich das Selbstbewusstsein des Zaubers in, dass er sich höher als die Natur weiß, aber nur in seiner Begierde, so Hegel. Die Begierde ist für Hegel ein Widerspruch, den nur das Lebendige, nicht das Nichtlebendige in sich trägt. (10:216) Dieser Widerspruch macht die Lebendigkeit des Lebendigen aus.

In Hegels Religionsphilosophie gehört Zauberei zur niedrigsten Form der Naturreligion. „In der Naturreligion ist Gott als Anderes vorgestellt, in natürlicher Gestalt, oder die Religion hat nur die Form des Bewusstseins.“ (17:204) Der Gott in der Naturreligion ist als der Gegenstand des Bewusstseins vorgestellt; er steht mir gegenüber und ist deshalb endlich. In einer solchen Religion wird „Gott als *Selbstbewusstsein vorgestellt*“ (3:504), das ist aber nur in der Form des Selbstbewusstseins. Es gibt keine dialektische Einheit und Begegnung zwischen dem Subjekt und dem vorgestellten Gott und keine Rückkehr des vorgestellten Gottes in sich selbst als Subjekt. Diese Rückkehr ist aber die wichtigste Eigenschaft des Selbstbewusstseins. Dieses vorgestellte Selbst ist jedoch nicht die dialektische Einheit des Unendlichen und Endlichen, weswegen Hegel sagt: das „*vorgestellte* Selbst ist nicht das *wirkliche*“ (3:504).

Die Welt der Zauberei: Interesse an ungewöhnlichen Einzelheiten

Das Hauptmerkmal der Zauberei ist, einzelnen und zufälligen Phänomenen Aufmerksamkeit zu schenken. Der Zauberer hat gar kein Interesse an der Natur als solcher, sondern beispielsweise nur an Erdbeben und darauf bezogenem Wahrsagen. Im Wahrsagen ist der Zauberer aber nicht reiner denkender Geist, sondern steht unter der Macht der überlegenen Natur. „Das theoretische Interesse ist hier nicht vorhanden, sondern nur das praktische Verhalten des zufälligen Bedürfnisses.“ (16:291) Der Zauberer hat nicht die Einsicht in die Natur als das Ganze sondern betrachtet sie nur als einzelnes Phänomen, wie zum Beispiel Sonnenfinsternis oder Erdbeben. Das Erdbeben ist nur ein besonderes Ereignis der Erde, es ist aber nicht die Offenbarung des allgemeinen natürlichen Gesetzes.

Die Erfahrung des Zauberers ist gerade das Gegenteil von religiöser Erfahrung als Erhebung. In der Zauberei hat man an der Natur nur dann Interesse, wenn etwas Ungewöhnliches passiert, zum Beispiel eine Sonnenfinsternis oder eine große Hungersnot. Der Zauberer sieht nur den Baum, aber nicht den Wald. Des Zauberers Interesse an der Welt ist empirisch und nicht theoretisch; sein Interesse an der Natur wird nur geweckt, wenn beispielsweise die Erde bebt; Fragen, warum die Erde so ist und was der Grund für das Erdbeben ist, finden bei ihm kein wissenschaftliches Interesse, weil er kein denkender Geist ist. Um die Erde als Gegenstand des Geistes zu verstehen, und deshalb selbst geistig zu sein, muss man auf einer höheren geistigen Stufe sein, die dem Zauberer jedoch fehlt. In der Zauberei ist die Erhebung des Geistes nicht vorhanden.

Die Welt des Zauberers ist eine geschlossene Welt, wie die Welt der Tieren oder der natürlichen Menschen. Das Tier „verhält sich nur, indem es sich *sein* Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegengesetzt und den Gegensatz aufhebt.“ (16:269) Das Tier reagiert auf die Welt nur in Bezug auf seine tierischen Bedürfnisse, nur auf einzelne Dinge und nicht auf das Allgemeine. Alle anderen Dinge interessieren das Tier überhaupt nicht. Ebenso hat der Zauberer nur Interesse an den Naturdingen, wenn sie von den natürlichen Gesetzen abweichen. Die Sonne und der Mond, zum Beispiel, wecken des Zauberers Interesse und erregen seine Aufmerksamkeit nur dann, wenn sie sich verfinstern.

In seiner Geschlossenheit findet der Zauberer kein wahrhaftes Selbst. Um jedoch er selbst zu sein muss der Mensch sich zur Allgemeinheit aufheben, „und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in seinem Wesen hervor, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.“ (16:287) Das heißt, dass das Selbst in seiner Wahrheit unendlich ist. Und nur durch das Aufheben des Endlichen erreicht das Selbst seine Identität mit sich selbst als das Allgemeine im Einzelnen. Der Zauberer hat keine wahrhafte Vorstellung über sich selbst, weil er keine Vorstellung von der Unendlichkeit hat. Er hat sein Selbstbewusstsein in der Einzelheit. Deshalb sagt Hegel, in der Zauberei wird „die Geistigkeit nur gewusst“, und zwar „im *einzelnen* Selbstbewusstsein“. (16:301)

Die Unfreiheit in der Zauberei

In der direkten Beherrschung der Natur durch den Willen gibt es keine wahrhafte Freiheit, denn „die Natur des Willens ist nicht diese Einseitigkeit und Gebundenheit, sondern die Freiheit ist, ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.“ (7:57) Für Hegel fängt die Zauberei, die er zur Naturreligion zählt, bei „der unfreien Freiheit an.“ (16:280) Der Zauberer ist nicht vernünftiger freier Geist. Obwohl der Zauberer weiß, dass er als Geist höher steht als die Natur, konzentriert er sich nur auf einzelne natürliche Phänomene und hat in seiner Unfreiheit den Willen, die Natur direkt beherrschen zu wollen. Wer Unfreiheit will ist also nicht frei. Der Zauberer ist nicht frei, denn er will die Unfreiheit. Erst wenn der Mensch selbst frei ist, „lässt er die Außenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die anderen nicht frei.“ (16:279)

In der Zauberei ist die Übermacht als das *Andere* gedacht und durch den Akt des Zauberns kann diese Übermacht beherrscht werden. Das Selbstbewusstsein des Zauberers ist also nicht durch sich selbst bestimmt, sondern durch etwas Anderes. Der Zauberer ist demnach nicht bei sich selbst und somit auch nicht frei, „denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein.“ (8:84)

Direkte und vermittelte Zauberei

Die Hauptbestimmung der Zauberei ist die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen des Subjekts mit der Gewissheit, „dass der Geist etwas Höheres ist als die Natur.“ (16:283) Die Beherrschung der Natur durch den Geist hat aber eine Voraussetzung, und diese Voraussetzung ist die Verbindung zwischen dem Geist und der Dinge. Wären der Geist und die Dinge ganz voneinander getrennt und hätten überhaupt kein Verhältnis zueinander, dann wäre die Beherrschung der Natur durch den Willen überhaupt nicht möglich. Hegel erläutert die Verbindung oder vielmehr die Einheit zwischen dem Geist und den Dingen durch den Begriff der Idealität, welche die Bestimmung der Idee als die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit ist. Hegel unterscheidet in der Beherrschung der Natur zwischen direkter und indirekter bzw. vermittelter Zauberei. Die direkte Zauberei hat ihre Grundlage in der Gewissheit des Selbstbewusstseins, welches als Geistiges weiß, dass es die Macht über die Naturdinge hat. (16:287) Aus diesem Grund sagt Hegel: „Ich bin im ersten Verhältnis die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe“. (16:288) Das ist die direkte Zauberei. Die Dinge sind miteinander verbunden und so setzt das eine das andere ideell voraus, so Hegel. Das heißt, die Dinge in ihrer Verbindung miteinander sind nur durch ihre Idealität, durch ihre Einheit von Begriff und Wirklichkeit. Die indirekte oder vermittelte Zauberei ist die Beherrschung des Dinges durch das Ding selbst. In der vermittelten Zauberei „zeigen sich die Dinge als ideelle.“ (16:288) Das Subjekt hat nicht die direkte Macht über die Natur, sondern nur über die Mittel, so Hegel. Der Zusammenhang zwischen dem Mittel und dem Erfolg in der vermittelten Zauberei ist aber nicht zu erkennen, das ist das Prinzip der Zauberei (16:289), sonst verliert die Zauberei ihre Kraft und ihre Gültigkeit.

„Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völkern vorhanden.“ (16:288) Bei der direkten Zauberei hat Hegel nicht ebenso behauptet. Warum aber ist die Zauberei in der direkten Form nicht so weit verbreitet wie die vermittelte Zauberei? Diese Frage hat Hegel nicht beantwortet. Der Hauptgrund dafür ist, dass die Zauberei *in der Praxis* die vermittelte Zauberei ist, denn

die Zauberei ist in der Tat der Zauberkakt, der durch den Leib verwirklicht ist, und ohne Zauberkakt bleibt Zauberei nur in den Gedanken und unverwirklicht (sogar die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen muss in bestimmter Form ausgeführt werden). Die Zauberei ist in der Tat die vermittelte Zauberei, denn sie wird entweder durch den Leib oder durch ein Ding ausgeübt, und in diesem Sinn ist die direkte Zauberei nur in unserem Gedanken.

Zauberei als Zauberkakt oder Performance

Die Zauberei ist wesentlich nicht ein System über die Einsicht in die Welt oder eine wahrhafte Erkenntnis Gottes, sondern hauptsächlich ein Zauberkakt oder eine Zaubzeremonie. Sie ist Performance, durch die die Beherrschung der Natur ausgeübt wird. (16:281) In der Zauberei geht es vor allem um einzelne Zauberkakte oder Zauberkfeste. Ein Zauberkakt geschieht normalerweise durch (ungeheure) Tänze, (sinnlose) Worte, Töne oder Gebärden. Hegel hat in seiner Religionsphilosophie jedoch nicht genau untersucht, was ein Zauberkakt, der sich durch Tanz oder Worte äußert, bedeutet, und warum solche Performances in der Zauberei notwendig sind. Es stellt sich die Frage: Warum ist eine solche Zeremonie notwendig, wenn der Zauberer die vermeintliche Macht hat, nur durch seinen Willen oder sein Selbstbewusstsein *allein* die Natur beherrschen zu können? Was ist der Sinn und die Funktion des Zauberkakts?

Der Zauberkakt ist notwendig und ein wesentlicher Teil der Zauberei. Denn „der Wille ist eine besondere Weise des Denkens“ (7:47). Um etwas richtig zu denken braucht der Geist Übung, so ist es auch mit dem Willen. Der Geist kann sich nicht plötzlich in einen bestimmten Willen versetzen; er muss sich Zeit nehmen und sich bemühen, um genau zu wissen, was er will. Der Wille muss noch zu seinem bestimmten Gegenstand kommen, zum bestimmten Willen zu gelangen. Nur dann kann der Wille sich in diesen bestimmen Willenzustand versetzen. Genauso ist es auch mit dem Schreiben: Nur durch wirkliches Schreiben können sich die Gedanken genau und völlig entfalten; vor dem Schreiben weiß der Geist noch nicht genau, was zu schreiben ist und was geschrieben wird. Das Schreiben als die Verwirklichung des Denkens überhaupt ist ein Prozess, der sich in der Zeit verwirklichen muss. Die Realisierung des Willens mit Hilfe von Zeremonien oder körperlichen Bewegungen ist deshalb notwendig. Der Prozess in der Zauberei ist das *Zusammenbringen* oder das *Sammeln der geistigen Kraft des Willens* und gehört somit wesentlich zum Willen

selbst. Er ist die Verwirklichung des Willens. In diesem Sinne kann man doch will, was man will. Man muss nur wissen, *was man will*.²⁸

Der Leib spielt somit in der Verwirklichung des Willens eine wichtige Rolle. Ohne Leib ist der Wille nicht zu verwirklichen, denn der Wille hat eine direkte Wirkung auf den Leib, und dieser bietet den Spielraum und die Möglichkeit für das Zusammenbringen der geistigen Kraft des Willens. In diesem Sinn ist der Leib die Grundlage für die Zauberei. Hegel scheint aber die zentrale Rolle der Leiblichkeit in der Zauberei nicht begriffen zu haben.²⁹ Das Hauptmittel des Zaubersakts durch den Leib ist vor allem das Tanzen. Warum ist das Tanzen so wichtig oder so auffallend für die Zauberei? Der Hauptgrund ist, dass das Tanzen die Realisierung des Willens ist und somit die Zauberei vorbereitet. Durch die körperlichen Bewegungen und die Zaubersprüche sammelt der Geist seine Kraft, versteht allmählich, was er genau will und setzt sich schließlich in den bestimmten Willenszustand. Der Zauberer ist erst dann bereit, die Zauberei durch seine Willenskraft auszuführen, wenn er nach langer Übung seinen eigenen Geist gesammelt hat und sein Wille stark geworden ist. Das Tanzen ist also nicht der Akt des Denkens, sondern die Verwirklichung des Willens.

Der zweite Grund ist, dass das Tanzen wesentlich mit dem Leib verbunden ist: Ohne die Bewegungen des Leibes wäre Tanzen überhaupt nicht möglich. Das Tanzen zeigt die *Leiblichkeit des Leibes*. Durch das Tanzen erscheint der Leib als der wahrhafte und lebendige Leib. In der Zauberei ist der Zauberer nicht ein rein denkender Geist, sondern ein Individuum mit vermeintlich übernatürlicher Macht. Diese besondere Macht im Individuum braucht jedoch ein Zeichen und der Leib ist gerade dieses Zeichen. Das Tanzen in der Zauberei zeigt die Leiblichkeit des Leibes. Die Zauberei ist ohne den Leib nicht zu begreifen. Die Lehre Jesu ist im Gegensatz dazu nicht mit dem Leib verbunden, das heißt, die christliche Theologie ist wesentlich nur im Gedanken zu begreifen.

²⁸ Für die genaue Erläuterung der Freiheit des Willens siehe Abschnitt 14 Hegels Dialektik der Freiheit.

²⁹ Der Begriff des Leibes spielt auch in der chinesischen Philosophie eine wichtige Rolle. Der Leib ist das Zeichen und der Träger der Moral. Dies zeigt zum Beispiel das chinesische Wort *Xiu-Shen* 修身 (wörtlich „das Bilden des Leibes“) für das moralische Vervollkommen. Das Wort *Xiu-Shen* kommt im Konfuzianismus häufig vor. Auch folgendes konfuzianisches Sprichwort zeigt den Leib als Zeichen und Träger der Moral: „Der Reichtum schmückt das Haus, und die Moral schmückt den Leib.“ (富潤屋，德潤身 《礼记·大学》) Ein weiteres Beispiel für die wichtige Rolle des Leibes in der chinesischen Philosophie ist das moderne chinesische Wort für die Erfahrung: *Ti-Yan* 体验 (wörtlich „leibliche Erfahrung“).

Die Zauberei ist aber wesentlich nur als *Performance* zu begreifen, und das kann man sich ohne den Leib des Zauberers überhaupt nicht vorstellen.

Ein Zauberakt geschieht nie allein im „Hintergrund“ oder im Verborgenen, sondern ist nur als öffentliche Ausführung mit und für Zuschauer. Bei der Performance in der Zauberei wird ein bestimmtes Ergebnis erwartet, zum Beispiel soll an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit Regen geben. Dieses Ergebnis wird nicht nur vom Zauberer selbst erwartet sondern auch von den Zuschauern. Das Bewusstsein des Zauberers während des Zauberaakts ist also nicht nur durch seine Beziehung zur vermeintlichen übernatürlichen Macht oder zum vorgestellten Gott bestimmt, sondern auch durch die Erwartung der Zuschauer. Er wirkt, als ob mit Hilfe seines Gottes *sowie* mit Hilfe der Zuschauer. Die Zuschauer sind also auch Teil des Zauberaakts und durch ihre Erwartung sind sie ebenso für die Wirksamkeit der Zauberei „mitverantwortlich“.

Der Zauberer erscheint durch den Zauberaakt nicht allein in seinem Versuch zur Beherrschung der Naturmacht. Er behauptet seine Macht nicht durch sich selbst, sondern durch die zauberhafte Macht in ihm. Dadurch gibt es im Zauberaakt „das Moment der Objektivität“, das wesentlich ein Merkmal der Religion ist, so Hegel. (16:284) Im Moment der Objektivität erscheint „die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewusstsein als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewusstsein“. (16:284) Laut Hegel ist jede Vorstellung von einer übernatürlichen Macht besser als überhaupt keine Vorstellung oder blinde Angst vor der Natur, denn das zeigt, dass der Geist eine höhere Stufe als die Natur hat. Aus diesem Grund gehört die Zauberei in der Religionsphilosophie Hegels bereits zur Religion.

Die Zauberei ist für Hegel „*sinnliche Betäubung*, wo der besondere Wille vergessen, ausgelöscht und das abstrakt sinnliche Bewusstsein aufs höchste gesteigert“ ist (16:301f.). Das heißt, in der Zauberei ist das Bewusstsein des Einzelnen in die Allgemeinheit erhoben. Dieses gesteigerte Bewusstsein entspricht aber noch nicht dem wahrhaften Geist, denn die wesentliche Eigenschaft des Geistes ist das sich in sich zurückziehende Selbstbewusstsein. In Zauberei weiß der Zauberer sich nicht als selbständiges Subjekt, sondern nur als Mittel der Zauberei. Er beschäftigt sich nur mit den einzelnen und den dem wahrhaften Geist fremden Naturphänomenen. Sein Bewusstsein ist vermittelt und bestimmt durch das erhoffende Ereignis der Zauberei und in diesem Sinn ist sein Bewusstsein beschränkt und endlich. Der Zauberer ist nicht das fürsichseiende Subjekt. „Der den Geist wissende Geist ist Bewusstsein seiner selbst und ist sich in der Form des Gegenständlichen;

er *ist* – und ist zugleich das *Fürsichsein*.“ (3:503) Dieses Fürsichsein ist das Zurückkehren in sich selbst und nur in der Rückkehr zu sich selbst lernt der Geist sich selbst kennen.

Zauberei ist keine göttliche Offenbarung

Die Zauberei ist keine göttliche Offenbarung, denn sie beschäftigt sich nicht mit dem Allgemeinen. „Das *einzelne* Bewusstsein als *dieses* und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein *Gott* in dem Zauberer, sondern der Zauberer *selbst* ist der Beschwörer und Besieger der Natur; es ist dies die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelheit.“ (16:284f.) Das Bewusstsein des Zauberers ist beschränkt auf den Zusammenhang der einzelnen Dinge; die Allgemeinheit und Göttlichkeit der Natur ist ihm jedoch gleichgültig. Der Zauberer hat nur an einzelnen natürlichen Phänomenen, zum Beispiel dem Donner, Interesse. Aber „Gott kann etwas Besseres tun als nur donnern: er kann sich offenbaren.“ (16:286) Wenn man aber nur den Donner bewundert, dann hat man noch nicht den wahrhaften Gott kennengelernt. Das Donnern ist nicht die wahrhafte Offenbarung der Göttlichkeit. Die Naturdinge werden in der Zauberei nicht als Existenz und Offenbarung Gottes, sondern nur einzelne Dinge werden als göttlich betrachtet. (16:284) Das Selbstbewusstsein des Zauberers ist noch nicht mit der göttlichen, allgemeinen Vernunft vereinbart. Die allgemeine Vernunft offenbart sich in der Zauberei nicht, denn „Gott, der Geist, kann sich nur dem Geist, der Vernunft offenbaren.“ (16:259)

Konfuzius ist bewusst, dass die Zauberei keine göttliche Offenbarung ist. Deshalb hält er Distanz zur Zauberei, sowie allen anderen ungewöhnlichen Phänomenen. Seine Auffassung darüber ist seinen Schülern bekannt. „Konfuzius spricht nicht über Zauberei, Wunder, Aufruhr und Gespenster.“ 子不語怪力亂神 (Konfuzius §7,21). Denn Konfuzius weiß, dass diese nicht göttlich sind. Solche ungewöhnlichen Phänomene des Geistes interessieren Konfuzius nicht, denn, wie Hegel sagt, offenbart sich der Geist nur dem Geist.

6.4 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der subjektiven Freiheit in der Religion Chinas

Hegel betrachtet die Furcht als eine der merkwürdigsten Eigenschaften in der chinesischen Religion. Der Chinese hat immer Angst vor der Natur; „Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine *Macht* für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Äußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube. (...)“

So sind die Chinesen in ewiger Furcht und Angst vor allem, weil alles Äußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie affizieren kann.“ (16:330) Diese Furcht vor den Naturgewalten, vor Sonne, Gewitter usw., ist noch nicht die Furcht vor Gott im religiösen Sinn, „denn diese hat ihren Sitz in der *Freiheit*.“ (16:277)

Aufgrund der Furcht vor fremden Mächten gibt es nach Hegel keine wahrhafte Moralität und Freiheit in der chinesischen Religion. „Mit dieser Religion ist keine eigentliche *Moralität*, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Wert, Würde in sich und Schutz gegen das Äußerliche hätte.“ (16:330) Furcht und Vernünftigkeit gehen nicht zusammen, denn in der Furcht herrscht die Unwissenheit. Der Unwissende jedoch ist nicht frei, „denn ihm gegenüber steht eine fremde Welt.“ (13:135) Die Freiheit ist bei Hegel Voraussetzung für die Moralität, denn darin zeigt sich der Wert und die Würde des Menschen. Ohne diese Selbständigkeit ist keine subjektive Freiheit möglich. Der Mangel der subjektiven Freiheit in der chinesischen Religion zeigt sich aber auch in dem Gehorsam dem göttlichen Gesetz gegenüber, denn im Orient ist das Gesetz Gottes ohne subjektiven Willen beteiligt, so Hegel. (12:142f.) Der Mensch im Orient steht unter Furcht vor fremden Mächten und hat also keine Freiheit, denn er „hat darin nicht die Anschauung seines eigenen, sondern eines ihm durchaus fremden Wollens.“ (12:143)

Als Gegenmaßnahme gegen die Furcht wird in China vor allem Zauberei oder Wahrsagerei praktiziert, so Hegel. „Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeien abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Lokalität, das Verhältnis im Raum – damit haben sie es ihr ganzes Leben zu tun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankiert, die Front einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Zeremonien vorgenommen und die besonderen Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjektive Freiheit.“ (16:330f.) Wahrsagerei ist eine Form von Zauberei, denn sie ist der Versuch, die (persönliche) Zukunft, die dem Menschen normalerweise verschlossen und nicht zugänglich ist, zu erkunden. Deshalb ist die Wahrsagerei auch eine Form von direkter Beherrschung der Natur durch den Willen.

Die „Chinesen sind einem unendlichen Aberglauben ergeben; dieser beruht eben auf der Unselbständigkeit des Innern und setzt das Gegenteil von der Freiheit des Geistes voraus.“ (12:168) Der Aberglaube ist meistens mit der Hoffnung auf Belohnung oder mit der Angst davor, bestraft zu

werden, verbunden: Das Übernatürliche ist so gedacht, dass es dem Menschen Vorteil oder Nachteil bringen kann. Wegen der Hoffnung auf Belohnung oder der Angst vor Strafe unterwirft sich der Mensch der fremden Macht und durch diese Unterwerfung verliert das Subjekt seine Selbstständigkeit und deshalb auch die Freiheit.

Hegels Begriff der Natur

In Hegels Philosophie ist die Natur als das Andere des Geistes gedacht. Gott hat zwei Offenbarungen, als Natur und als Geist. (9:23) Als die Offenbarung ist die Natur deshalb göttlich, denn sie hat die Offenbarung Gottes als ihr Inhalt. Die Furcht vor der Natur ist also auf bestimmte Weise eine Furcht vor Gott. Als die Offenbarung Gottes kann die Natur und der Geist nicht getrennt betrachtet werden. In der Tat hat der Geist die Gewissheit, sich in der Natur selbst finden zu können. Diese Gewissheit von der Einheit des Geistes und der Natur ist, sagt Hegel, wie die Äußerung von Adam zu Eva zitiert: „Dies ist Fleisch von meinem Fleisch; dies ist Gebein von meinem Gebein.“ (9:23) Die Natur als das Andere des Geistes hat bei Hegel also eine dialektische Beziehung mit dem Geist, sie ist dem Geist nicht gleichgültig, sondern das Andere des Geistes. Als das Andere des Geistes ist die Natur also nicht, was der Geist ist, was bedeutet, dass die Natur in sich nicht geistig ist, denn sonst wäre sie selbst Geist. Die Natur als das Andere des Geistes ist aber nicht getrennt vom Geist und sie ist ihm auch nicht fremd. In diesem Sinn ist die Natur auch geistig. In Hegels Darstellung ist die Natur seit der frühen menschlichen Geschichte als göttlich gedacht. Die Sonne ist nicht nur die physische Sonne, sondern zugleich ein göttliches Wesen. Sie wird angebetet, nicht als das Prosaische, sondern als das Göttliche, so Hegel. Und obwohl die Gegenstände in der Natur dem Menschen göttlich sind, sind sie noch natürlich, zugleich aber auf eine geistige Weise vorgestellt. „Die sogenannte prosaische Ansicht der Natur, wie sie für das verständige Bewusstsein ist, ist erst eine spätere Trennung“. (16:85)

Die chinesische Auffassung der Natur

Hegels Kritik an der Furcht der Chinesen vor der Natur ist zu einseitig und daher nicht vollkommen gerechtfertigt. Der Mensch hat in der Tat eine innerliche Beziehung und Verbindung mit der Umgebung, und die Furcht vor der Natur ist gerade der Beweis, wenn auch in einer unvernünftigen Form, dass die Natur dem Menschen nicht gleichgültig ist, sondern der Mensch eine Verbindung zu ihr hat. Der Mensch ist nicht getrennt von der Natur zu betrachten. In diesem Sinn ist der Geist

unter der Furcht vor der Natur dennoch besser als ein Geist, der sich als etwas Getrenntes von der Natur betrachtet. Denn die Freiheit ist nicht Getrenntheit vom Anderen sondern *im Anderen* bei sich selbst zu bleiben, wie Hegel sagt, im Anderen sich selbst anzuschauen. Nur in diesem Sinn ist die Freiheit wahrhafte Freiheit.

Wichtig in Bezug auf die Verbindung zwischen dem Menschen und der Natur nach der chinesischen Auffassung ist das Verhältnis des Hauses mit seiner Umgebung. Das Verhältnis des Menschen zum Haus ist gleichzeitig sein Verhältnis zu seiner Umgebung *und* somit zu sich selbst. Seine Welt ist nicht nur bestimmt durch seine Beziehungen zu anderen Menschen, sondern auch durch seine Umgebung, hauptsächlich durch das Verhältnis zum Haus. Das Haus ist auf gewisse Weise der erweiterte Körper des Menschen, der dort wohnt. Das Haus bietet dem Menschen nicht nur Schutz, ist auch die geistige Äußerung des Menschen, der in ihm wohnt. Man sieht, wie man wohnt, und dann versteht, was man ist. Für die Chinesen ist auch die Umgebung des Grabes, wo man den Vorfahren begegnet, sehr wichtig, denn das Grab ist das Haus der Verstorbenen *und* der Lebendigen (in dem Sinn als Ort der Begegnung mit den Verstorbenen). Für die Chinesen ist es wichtig, in der Natur einen Lebensraum zu schaffen. Aus diesem Grund beschäftigen sich die Chinesen sehr ernsthaft damit, wie Hegel oben beschreibt, die rechte Stelle für ihr Grab zu finden. Das Verhältnis beim Bau eines Hauses zu bestimmen, ob zum Beispiel ein Baum da vorne den Fluss der Energie in der Natur verhindern könnte, ob ein anderes Haus eine Wirkung auf das eigene Glück des Hauses haben könnte, usw. Diese scheinbar willkürlichen und unvernünftigen Gedanken sind dies jedoch nicht absolut unvernünftig, denn was der Mensch denkt und glaubt, hat eine Wirkung auf sein Glück und sein Leben insgesamt.³⁰ Was mich glücklich macht, wird den Anderen in derselben Gesellschaft mit der derselben Einstellung ebenfalls glücklich machen. In diesem Sinn ist das Subjektive auch das Objektive: was mich glücklich macht, ist in sich glücklich. Denn der Mensch lebt vielmehr in seiner imaginären Welt als in der physischen Welt.

Das *Fengshui* 風水 in China ist die Lehre der Wirkung des Raums auf den Menschen. Praktisches Ziel dieser Lehre ist die Harmonie des Menschen mit seiner Umgebung, und somit auch mit seinem eigenen Geist. Dieses Ziel ist hauptsächlich durch die Gestaltung der Wohn- und Lebensräume zu

³⁰ Wolfgang Bauer hat in seinem Buch *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas* (1971) die chinesische Geistesgeschichte über einen Zeitraum von dreitausend Jahren anhand des Kernbegriffs „Glück“ dargestellt, denn ein „Leben ohne Hoffnung auf Glück ist als Leben nicht vorstellbar“ (S. 574).

erreichen.³¹ Das *Qi* 气 als die Lebensenergie im Lebewesen und in der Natur ist der zentrale Begriff im Fengshui, denn die Lebensenergie im Lebewesen und in der Natur muss *fließen*. Das Leben findet seine Lebendigkeit und Freiheit nur im Fließen, in der Bewegung der Lebensenergie. Der zentrale Gedanke im Fengshui ist also das: Wenn der Mensch in seiner Umgebung seine Lebensenergie und dadurch die Freiheit fühlt, dann ist er in Harmonie mit dem Kosmos.

6.5 Hegels kritische Beurteilung der Staatsreligion Chinas

Der chinesische Staat hat nach Hegel eine religiöse Seite.

Im patriarchalischen Zustand ist die religiöse Erhebung des Menschen für sich, einfache Moralität und Recht tun. Das Absolute ist selbst teils die abstrakte einfache Regel dieses Recht tuns, die ewige Gerechtigkeit, teils die Macht derselben. Außer diesen einfachen Bestimmungen fallen nun alle weiteren Beziehungen der natürlichen Welt zum Menschen, alle Forderungen des subjektiven Gemütes weg. Die Chinesen in ihrem patriarchalischen Despotismus bedürfen keiner solchen Vermittlung mit dem Höchsten Wesen; denn die Erziehung, die Gesetze der Moralität und Höflichkeit und dann die Befehle und Regierung des Kaisers enthalten dieselbe. Der Kaiser ist wie das Staatsoberhaupt so auch das Oberhaupt der Religion. Dadurch ist hier die Religion wesentlich Staatsreligion. (12:165f.)

Die Staatsreligion ist für Hegel wesentlich eine Ersetzung und Befriedigung im Staat der universalen religiösen Bedürfnisse des Menschen, mit dem Absoluten in Einheit zu setzen. Das bedeutet, das religiöse Bedürfnis wird in China durch den Despotismus des Staates in gewisser Weise befriedigt, denn das Subjekt sieht im Staat so etwas wie das Absolute und Substantielle. In der Versenkung des Subjekts in dieses Substantielle erlebt das Subjekt ein religiöses Gefühl, so wie man es in der Religion mit Gott erlebt. Eine solche Staatsreligion in China ist nach Hegel aber keine wirkliche Religion, denn in der wahren Religion gibt es „die Innerlichkeit des Geistes“. (12:166) Ferner sagt Hegel: „In diesen Sphären ist also der Mensch auch dem Staatsverhältnis entzogen und vermag in die Innerlichkeit hineinflüchtend sich der Gewalt weltlichen Regiments zu entwinden. Auf dieser Stufe aber steht die Religion in China nicht, denn der wahre Glaube wird erst da möglich, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt

³¹ Für eine allgemeine Einführung in die Geschichte und Theorie von Fengshui, siehe: Manfred Kubny, *Feng Shui: Die Struktur der Welt* (2008).

sind. In China hat das Individuum keine Seite dieser Unabhängigkeit; es ist daher auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen, von welchen das Höchste der Himmel ist.“ (12:166)³²

Die Verbindung mit der Natur als Grundlage der Staatsreligion in China

Die Staatsreligion in China hat ihre Grundlage in der Verbindung des Menschen mit der Natur. Als Oberhaupt des Staates und der Religion ist der Kaiser verantwortlich für die Aufrechterhaltung der weltlichen Gesetze und religiösen Zeremonien. Als Oberhaupt der Religion bringt der Kaiser selbst Opfer. Zum Hauptfest des Ackerbaues in China schreibt Hegel folgendes: „Der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebracht.“ (16:322f.) Was hier beim Ackerbaufest genau als göttlich geehrt wird, ist nicht ein Gott als der Schöpfer der Welt, der deshalb nicht identisch mit dieser Welt ist, sondern die unerschöpfliche Macht der Natur selbst.³³ Man fühlt in sich selbst dieselbe unerschöpfliche Macht wie sie auch die Natur hat. Bei dem Fest vom Ackerbau wird nicht nur die unerschöpfliche Macht der Natur, sondern auch die Macht der Menschen selbst bestätigt. Diesen Aspekt des Festes hat Hegel nicht erläutert. Der Kaiser als das Oberhaupt des Staates bestätigt in diesem Fest den Triumph des Menschen über die Natur: *das Zusammenarbeiten der Menschen*. Diese Zusammenarbeit der Menschen ist *im Staat* organisiert und als Oberhaupt des Staates ist der Kaiser das Symbol für diese Zusammenarbeit.

Die Religiosität beim Ackerbaufest durch den Kaiser und die ökologische Ästhetik der Natur haben ihre Wurzeln in der Verbindung des Menschen mit der Natur. Für beinahe die ganze Geschichte Chinas ist der Ackerbau, nicht Jägerei, Handel oder Handwerk, die Hauptwirtschaftstätigkeit der Gesellschaft gewesen. Durch den Ackerbau hat der Mensch eine enge Beziehung zur Erde entwickelt. Er fühlt, wie Oswald Spengler schreibt, eine „Erdverbundenheit des Daseins“ (Spengler 1923, Bd. 2:104). Diese Erdverbundenheit hat eine längere Geschichte als alle Götter und organisierte Religionen, und in dieser Erdverbundenheit fühlt der Mensch die Einheit

³² Siehe hierzu die Erläuterung des Staats als die Substanz in Hegels kritische Beurteilung des Mangels der subjektiven Freiheit in China in Abschnitt 8 Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie.

³³ Vgl. hierzu der Begriff der ökologischen Ästhetik von Elmar Treptow. Er bezeichnet die Erhabenheit der Natur als die selbständige, sich selbst organisierende Natur, die das unendlich-unerschöpfbare Kreislaussystem hervorbringt und umwandelt. In *Die erhabene Natur* (2006), S. 10.

mit der Natur. Diese Erdverbundenheit, die Verbindung des Menschen mit der Natur, ist die Grundlage für die Staatsreligion in China.

Hegels kritische Beurteilung des Begriffs *Tian* 天 in der Staatsreligion in China

Tian 天 ist der Kernbegriff der Staatsreligion in China (und auch in der chinesischen Philosophie). Der Begriff Gott in Christentum hat sein Symbol in der Person Jesus Christus als Gott Mensch geworden, der Begriff Tian hat sein Symbol im physischen Himmel. Tian ist unbestimmt, überall, das Höchste wie der physische Himmel ist. Es gibt keinen anderen Begriff, der *hinter* oder *über* dem Tian steht, er ist der höchste Begriff. Das passt zur Symbolik des physischen Himmels als dem Unendlichen und Absoluten: es gibt kein anderes *hinter* oder *über* dem Himmel. Das Tian als die Einheit des Physischen und Geistigen ist für Hegel das Höchste in der Religion Chinas, „aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, *abstrakte Allgemeinheit*, ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen *Zusammenhangs* überhaupt.“ (16:319f.)

Wegen dieser Unbestimmtheit ist das Tian, der Himmel der Chinesen, „etwas ganz Leeres.“ (16:320) Das Tian ist nach Hegel nicht eine von der Erde unabhängige Welt, „die *über* der Erde ein *selbständiges Reich* bildet und für sich das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist, sondern alles ist *auf Erden*, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewusstsein, das auf bewusste Weise diese vollkommene Regentschaft führt.“ (16:320) Das Tian ist also nach Hegel nicht etwas wie die Welt der Ideen Platons, sondern Teil unserer Welt, und zwar als Macht über dieser Welt gedacht. Der Kaiser ist die Personifikation des Tians. Als „Sohn des Himmels“ ist der Kaiser „das Ganze, die Totalität der Maße.“ (16:322) Er bestimmt die Gesetze, die Moral und die Religion auf der Erde. Das Staatsleben in China ist nach Hegel die Betätigung des Maßes. (16:322)

Der Begriff des Tian ist nach Hegel die ganz unbestimmte und abstrakte Allgemeinheit, denn es hat keine Innerlichkeit in sich. Hegel hat hier wahrscheinlich den Begriff der Dreieinigkeit im Christentum vor Augen. Im Vergleich zur Dreieinigkeit ist das Tian jedoch unbestimmt. Das Tian ist nicht gedacht als das Subjekt, das in der Welt sich selbst anschaut. Das Tian ist nur als das Höchste vorgestellt, es ist nicht die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Auch hat das Tian als

das Höchste kein Selbstbewusstsein: es ist nicht ein bestimmtes Dasein. Aufgrund seiner Unbestimmtheit gibt es keine Offenbarung des Tian, denn was ist überhaupt zu offenbaren?³⁴

Von dieser Perspektive ist das Tian zwar unbestimmt, aber das Tian in China ist vor allem ein moralischer Begriff. Er ist das Maß der Gerechtigkeit und moralischer Glückseligkeit. Das Tian als Maß der moralischen Glückseligkeit steht nicht nur über mir, sondern ist auch in mir. Das moralische Bewusstsein hat keine andere Grundlage als das Gewissen der menschlichen Vernunft, denn „die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist.“ (3:312) Hegel hat also die chinesische Religion als *moralische* Religion bezeichnet, und in diesem Sinn nennt Hegel die Chinesen Atheismus. (16:323) Denn die Belohnung der moralischen Glückseligkeit ist für die Chinesen nicht Jenseits im Himmel mit Gott, sondern in dieser Welt genießt man das moralische Glücksein.

³⁴ Das Thema über die Unbestimmtheit des Übersinnlichen in der chinesischen Religion und Philosophie wird in Abschnitt 9 Hegels Stellung zu Yijing und in Abschnitt 10 Hegels Stellung zum Daoismus ausführlich erläutert.

Abschnitt 7: Kritik an der Erfahrung des Todes in China durch Hegels Dialektik des Lebens und Todes

Der Tod ist ein wichtiges Thema im Leben und für die Philosophie. Auch Hegel hat in seinen Schriften das Thema zusammen mit dem Leben als die Idee behandelt. In diesem Abschnitt wird Hegels kritische Beurteilung der gesamten Auffassung und Erfahrung des Todes in China im Gegensatz zu Hegels Dialektik des Lebens und des Todes behandelt.

7.1 Die Verehrung der Vorfahren in China

Hegel findet die Verehrung der Vorfahren in China merkwürdig. Es ist das Hauptbestreben der Chinesen, wie Hegel weiß, Kinder zu haben. Über die Wichtigkeit, Kinder zu bekommen, sagt Mengzi (latinisiert Mencius oder Menzius; 372-289 v. Chr.), der Nachfolger von Konfuzius: „Unter den drei Dinge, die der kindlichen Pietät nicht entsprechend sind, ist kinderlos zu sein das Schlimmste.“ 不孝有三，无后为大 (Mengzi 2010:147).³⁵ Durch die Kinder wird den Chinesen die Ehre des Begräbnisses erwiesen und das Gedächtnis nach dem Tod geehrt sowie das Grab geschmückt. (12:155) Was Hegel hier beschrieben hat ist nur die äußerliche Bedeutung für die Chinesen, Nachkommen zu haben. Hegel berichtet weiter über die Geschichte eines Mandarins, der von seinen Familienmitgliedern verfolgt wurde, nachdem er Christ geworden war und seine Vorfahren nicht mehr in gewisser Weise geehrt hat. (12:155) Er wurde verfolgt, nicht weil er Christ geworden ist, sondern weil er aufgehört hat, seine Vorfahren zu ehren. Eine solche Geschichte deutet darauf hin, dass die Verehrung der Vorfahren in China nicht ohne religiösen Grund ist. Jedoch hat Hegel diesen Aspekt nicht hinreichend erläutert. Wie ein Christ sein persönliches Leben im Jenseits bei Gott weitergeführt glaubt, so sieht ein Chinese sein eigenes Leben in dem seiner Nachkommen in gewisser Weise fortgeführt. Die Chinesen, die sonst keine andere Vorstellung von der Unsterblichkeit haben, sehen also in ihren Nachkommen eine Art *individueller Unsterblichkeit*.

Die Vorfahren werden zu Hause geehrt, normalerweise mit Bildern in einem eigenen Raum und sehr würdevoll, so Hegel. (12:155) Die Bilder der Vorfahren sind so aufgestellt, dass es bei ihnen

³⁵ Es wäre pedantisch und sinnlos zu untersuchen, welche drei Dinge meint Mengzi hier, die als pietätlos gelten. Das ist vielmehr eine literarische Rhetorik, wie es im *Alten Testament* auch vorhanden ist, zum Beispiel: „Drei sind mir zu wundersam, und vier verstehe ich nicht.“ (Sprüche 30,18)

einen Sinn von Hinausgehen ins Jenseits gibt, als ob die Vorfahren immer noch in dieser Welt bei der Familie wären, aber gleichzeitig jedoch nicht da sind. Das drückt die Unendlichkeit des Geistes aus. Dieser Widerspruch, dass der gestorbene Mensch immer noch da und gleichzeitig nicht da ist, ist ein Aspekt der Metaphysik („Metaphysik“ hier in dem Sinne als der Widerspruch zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu verstehen) und gehört zum ursprünglichen und tiefsten Gefühl der Metaphysik; dieser Widerspruch ist gleichzeitig die tiefste und schönste *Erfahrung des Todes*.

Der Fluss des Lebens wird durch die Verehrung der Vorfahren *und* durch den Gedanken, dass die Menschen Nachkommen haben, ins Bewusstsein gebracht. Der Fluss des Lebens durch die Verehrung der Ahnen sowie die Nachkommen gehört in China zur Gesamterfahrung des Lebens und des Todes. Anders als die christliche Erfahrung des Todes als ein Hinübergehen ins Jenseits, die Erfahrung des Todes in China ist vielmehr die Erfahrung des Fließens des Lebens.

7.2 Hegels Gedanken über die Symbolik des Todes im Orient

Um die chinesische Auffassung des Todes und Hegels Kritik daran besser verstehen zu können, soll Hegels Auffassung zum Tod in Ägypten als Symbolik näher untersucht werden. Die Besonderheit der ägyptischen Kunstanschauung ist nach Hegel zunächst einmal das Innere, das der Unmittelbarkeit des Daseins gegenübersteht, als das Negative der Lebendigkeit und als das Tote dargestellt ist. In der ägyptischen Kunstanschauung ist das Tote „das innere als das Negative der Lebendigkeit.“ Das Tote als das Unsichtbare „gewinnt den Inhalt des Lebendigen selbst.“ (13:458) Das heißt, das Tote wird in Ägypten nicht als die Negation des Lebens, nicht als das Nichts betrachtet, sondern als eine Form des Lebens, und zwar eine Form des unsichtbaren Lebens, angesehen. In diesem Sinn gewinnt das Tote seine Lebendigkeit. Das ist Hegels Hauptgedanke über die symbolische Bedeutung des Todes bei den Ägyptern. Die Ehrung der Toten in Ägypten geschieht nicht durch das Begräbnis, sondern durch die ewige Aufbewahrung der Leiche. (13:458) Die Leiche ist also für die Ägypter die symbolische Form des Toten.

Anders als die Verehrung der Toten bei den Ägyptern durch die perennierende Aufbewahrung der Leiche spielt die Leiche in China sowohl in der konfuzianischen als auch in der daoistischen Tradition keine Rolle in der Verehrung der Toten. Zwar kennt der Buddhismus in China die Tradition

der Aufbewahrung der Leiche, wie zum Beispiel die Aufbewahrung der Leiche des sechsten Patriarchen des Chan Buddhismus in China Huineng (636-713) durch seine Schüler und sie bleibt bis heute in guter Form.³⁶ Das Tote bei den Chinesen wird als unsichtbar und immateriell betrachtet und die Symbolik des Todes wird in der Form eines Grabes, vom einfachen Grab des Volkes bis zum herrlichen Grab des Kaisers, dargestellt. Das Grab hat jedoch nicht dieselbe symbolische Bedeutung wie der Grabstein, denn das Grab mit erhobener Erde, worin der Verstorbene wohnt, kann im symbolischen Sinn als der Leib des Verstorbenen betrachtet werden, der Grabstein ist aber außerhalb der Erde und des Grabs und gehört somit nicht zur unsichtbaren Welt des Toten. In dieser Hinsicht ist die Einstellung zum Tod bei den Chinesen der von den Ägyptern sehr ähnlich. Das physische Grab ist das Symbolik für die Verbindung des Verstorbenen mit dieser Welt, denn der Tod in China ist als Jenseits mit einer Verbindung zu dieser Welt gedacht.

Die Pyramiden sind nach Hegel in demselben Verhältnis zwischen Äußerlichem und Innerlichem dargestellt. Die Pyramiden symbolisieren das Innere: Sie bergen ein Inneres in sich, so Hegel. Die Pyramiden als „gedoppelte Architektur“ mit überirdischem und unterirdischem Teil sind „eine äußere Umgebung, in der ein Inneres verborgen ruht“. (13:460) In demselben Verhältnis zwischen Äußerlichem und Innerlichem betrachtet Hegel den Tierdienst in Ägypten als „die Anschauung eines geheimen Inneren, das als Leben eine höhere Macht über das bloß Äußerliche ist.“ (13:460) Hegel hat dies weiter so erklärt: „Das Lebendige steht höher als das unorganische Äußere, denn der lebendige Organismus hat ein Inneres, auf welches seine Außengestalt hindeutet, das aber ein Inneres und dadurch Geheimnisreiches bleibt.“ (13:460) Das heißt, das Tier mit einer äußerlichen Gestalt wurde von den Ägyptern als Träger eines geheimnisreichen und höheren Inneren geehrt. Dieser Gegensatz vom Inneren zum Äußeren ist also nach Hegel die grundlegende Symbolik bei den Ägyptern in Bezug auf das Leben und den Tod.

7.3 Die konfuzianistische und daoistische Stellung zu Tod

Konfuzius hat gesagt, „wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?“ (Wilhelm 1955:115) 未知生，焉知死 (Konfuzius §11,12). Das heißt, den Tod kann man

³⁶ Der Gedanke, den Leichnam des Mao Zedong in einem Mausoleum aufzubahren, ist nicht chinesisch, sondern westlich, und kommt aus der USSR (ursprünglich aus der katholischen Tradition).

nur durch den Fluss des Lebens erfahren und die Vollkommenheit des Lebens ist die Vollkommenheit des Todes. Hieran erinnert auch das Wort Jesu: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen.“ (Johannes 10,10) Die Erfahrung des Todes ist die Erfahrung des ganzen Lebens; wenn der Tod nahe ist, dann betrachtet ein Mensch sein ganzes Leben vom Standpunkt des Absoluten.

Tod und Unsterblichkeit sind wichtige Themen im Daoismus. Ein Dao, das den Tod nicht erforscht, ist nicht das wahre Dao. Zhuangzi hat sich in seinen Schriften viel mit dem Tod und der Unsterblichkeit beschäftigt, und seine Werke haben die Vorstellung der Chinesen von Tod und Unsterblichkeit geprägt. Die Geschichte von Zhuangzi beim Tod seiner Frau erläutert seine Gedanken über den Tod. Die Frau von Zhuangzi starb und sein Freund Huizi besuchte ihn, um ihm zu kondolieren. Huizi war überrascht als er sah, dass Zhuangzi mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden saß, auf einer Schüssel trommelte und sang. Zhuangzi erklärte ihm Folgendes:

Als sie eben gestorben war, (denkst du), dass mich da der Schmerz nicht auch übermannt habe? Aber als ich mich darüber besann, von wannen sie gekommen war, da erkannte ich, dass ihr Ursprung jenseits der Geburt liegt; ja nicht nur jenseits der Geburt, sondern jenseits der Leiblichkeit; ja nicht nur jenseits der Leiblichkeit, sondern jenseits der Wirkungskraft. Da entstand eine Mischung im Unfassbaren und Unsichtbaren, und es wandelte sich und hatte Wirkungskraft; die Wirkungskraft verwandelte sich und hatte Leiblichkeit; die Leiblichkeit verwandelte sich und kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zum Tod. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der großen Kammer, wie sollte ich da mit Seufzen und Klagen sie beweinen? Das hieße das Schicksal nicht verstehen. Darum lasse ich ab davon. (Wilhelm 1969:196)

不然，是其始死也，我獨何能不慨然？察其死而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而死之，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。(Zhuangzi 2010:284f.)

Hier hat Wilhelm den zentralen Begriff des *Qi* 气 in der daoistischen Weltanschauung mit „Wirkungskraft“ übersetzt. Das Qi als Lebensenergie hat seine ursprüngliche Bedeutung in der Atmung,

denn ohne Atmen ist das Lebewesen sofort tot. Das Qi ist die Lebensenergie, die den Körper *zusammenhält*.³⁷ Das Stehen zum Beispiel scheint einfach, aber wenn man todmüde, schwer krank ist oder großen Hunger hat, kann man nicht stehen bleiben, denn das Qi, die Lebensenergie, ist nicht stark genug, um den Körper zusammenzuhalten. In diesem Sinn betrachtet Zhuangzi das Leben als das Qi, als die Lebensenergie, die den Körper zusammenhält. Wenn das Qi nicht mehr da ist, ist kein Leben mehr möglich. Zhuangzi versucht hier, das Leben in seinem Wesen als die *zusammengehaltene* Lebensenergie darzustellen und so zu begreifen. Wenn die Lebensenergie einen Menschen nicht mehr zusammen hält, dann ist der Geist *zerstreut* und das Leben zurück ins Ganze gegangen und hat sich darin *aufgelöst*. Eine solche Vorstellung des Lebens als die *zusammengehaltene* Lebensenergie findet man auch im *Neuen Testament*. „Was ist euer Leben? Ein Rauch seid ihr, der eine kleine Zeit bleibt und dann verschwindet.“ (Jakobus 4,14) Hier wird das Leben durch das Bild des Rauches dargestellt; das Leben ist der *zusammengehaltene* Rauch, der verschwindet, sobald er sich auflöst. Das Leben als die *zusammengehaltene* Lebensenergie verschwindet, so Zhuangzi, wenn die Lebensenergie nicht mehr zusammengehalten wird, aber die Lebensenergie als das Allgemeine bleibt. Also beschreibt Zhuangzi das ewige Leben als die *bleibende* Lebensenergie, die formlos jenseits der Form, leblos jenseits des Lebens, bewegungslos jenseits der Bewegung, und veränderungslos jenseits der Veränderung besteht. In diesem Sinn entsteht das Leben weder durch die Geburt noch verschwindet es durch den Tod, denn das Leben in seinem Wesen kann nicht durch ein Anderes entstehen, noch ein Anderes werden. Das Leben seinem Wesen nach ist dann immer identisch mit sich selbst. Es wird nicht werden, was es wesentlich nicht ist, noch kann ein Fremdes ins Leben eindringen. Als Zhuangzi diese Wahrheit über das Leben und den Tod erkannte, trommelte er auf einer Schüssel und sang.

7.4 Hegels Dialektik des Lebens und Todes

Das Leben ist für Hegel die unmittelbare Idee und der Begriff des Lebens ist „als Seele in einem *Leibe* realisiert“. (8:373) Als die unmittelbare Idee ist das Leben wesentlich das Leben des einzelnen Lebendigen und nicht der Gattung, denn die Gattung ist nicht das Unmittelbare. „Das Lebendige ist so der Prozess seines Zusammenschließens mit sich selbst“ (8:374), und dieser Definition

³⁷ Neben dem *Qi* ist der andere wichtige Begriff in der chinesischen Philosophie das *Shen* 神, was der Geist bedeutet. Wenn man deprimiert oder sehr traurig ist bzw. es einem geistig nicht gut geht, kann man keine großen Leistungen in Wissenschaft, Kunst oder anderen Bereichen vollbringen, denn der Geist sammelt sich nicht. In diesem Sinn kann der Geist nur durch die Sammlung des Geistes wirken.

nach ist das Lebendige unendlich. Das Lebendige „erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag.“ Und in der Begegnung mit der unorganischen Natur geht das Lebendige „nur mit sich selbst zusammen.“ (8:375f.). Das bedeutet, das Lebendige als das Geistige (denn der Prozess des Organismus ist nichts anderes als das Manifestieren des Geistigen) das Materielle unterwirft, denn das Geistige ist der Übergreifende.

Die Seele und der Leib sind ursprünglich eine Einheit und untrennbar, und diese ursprüngliche Einheit ist für Hegel die Voraussetzung für die Betrachtung ihrer Beziehung. Die Seele als das Immaterielle verhält sich zum Materiellen nicht wie das Besondere zum Besonderen, „sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält.“ (10:48) Untrennbar sind auch die einzelnen Glieder des Leibes miteinander, sie haben ihre Bedeutung nur in der Einheit, denn was sie sind, sind sie nur „durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe.“ So ist die Hand, die vom Leibe abgehauen wird, nur dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach. (8:374) Die einzelnen Glieder des Leibes haben also keine Bedeutung außerhalb der Einheit des Leibes.

Zusätzlich zur Einheit von Seele und Leib muss noch die Gestalt des Leibes näher erklärt werden. Die Gestalt des Leibes bezieht sich nicht nur auf die äußerliche Form, zum Beispiel die zwei Arme oder zwei Beine im menschlichen Leib, sondern bezieht sich auch auf die Funktionen der Organe im Leib, wie das Kreislauf-, Atmungs- oder Verdauungssystem. Bei der Gestalt des Leibes geht es vielmehr um die gesamte Funktion des Leibes. Die Gestalt des Auges zum Beispiel ist die unmittelbare Einheit seiner Form und Funktion. Gott muss sozusagen nicht nur die äußere Formen des Leibes, sondern auch die Funktionen aller Teile *und* die gesamte Funktion des Leibes gestalten. Die Gestalt des Leibes ist also nur als die unmittelbare Einheit der gesamten Form und Funktion des Organismus zu verstehen. Eine Giraffe zum Beispiel hat nicht nur einen längeren Hals als ein Hirsch, sie muss auch ein stärkeres Herz haben, um das Blut hoch bis zum Gehirn pumpen zu können. Das Besondere bei der Giraffe ist also nicht nur ihr langer Hals, sondern auch ihr starkes Herz, also die ganze Gestalt des Leibes. In anderen Wörtern, das Besondere bei der Giraffe ist nichts anderes als ihre gesamte Gestalt selbst. Die Gestalt des Leibes ist deshalb die sich auf sich bezogene Einheit, ihre Beziehung zum Äußeren ist die Offenbarung ihres Inneren.

Der Tod als Widerspruch

Das Leben als die unmittelbare Einheit des Leibes und der Seele ist für Hegel wesentlich Widerspruch. Der Grund für den Tod des einzelnen Lebendigen ist dieser Widerspruch, den das Lebendige in sich trägt. Durch den Tod geht das Einzelne zurück in seine Gattung. „Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, *an sich* das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren. Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne.“ (8:376) Dieser Widerspruch, dass das Leben einzeln und zugleich allgemein ist, endlich und zugleich unendlich ist, macht die Dialektik Hegels aus. Das dialektische Verhältnis des Einzelnen zur Gattung manifestiert sich durch den Tod. Das heißt, das Einzelne hat sich in der Gattung negiert und ist in die Gattung zurückgegangen. Ein Hund zum Beispiel lebt als einzelner Vertreter der Gattung Hund und stirbt auch als Hund, er stirbt nicht als ein anderes Lebewesen. Der Hund ist als Hund geboren und als Hund gestorben; er ist nicht zu einem anderen geworden, sondern bleibt bei sich in seinem Wesen. Der Tod ist die Negation des Einzelnen und das Eingehen des Einzelnen in die Gattung. In diesem Sinn betrachtet Hegel den Tod als den *Übergang* von der Individualität in die Allgemeinheit (9:535), denn das einzelne Leben ist dem Begriff des Lebens, also der Gattung, nicht entsprechend und deshalb keine Wahrheit hat.

Den Tod versteht Hegel aber nicht nur im biologischen Sinn, er ist ferner für ihn der Beweis der Lebendigkeit des Geistes, denn der „Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes*.“ (8:377) Das Lebendige trägt den Widerspruch in sich und dieser Widerspruch manifestiert sich durch den Tod. Der Tod ist aber die Unwirklichkeit, das Aufhören der sich auf sich beziehenden Bewegung, der Lebendigkeit. Das Tote festzuhalten erfordert die größte Kraft. (3:36) Das Tote als das sich nicht Bewegende „kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung.“ (3:45) Diese bewegungslose Unwirklichkeit trägt nicht mehr den Widerspruch in sich

und ist deshalb auch nicht mehr lebendig. Der *Mut* von dem Leben des Geistes hat Hegel so geäußert: er ist „nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält“. (3:36)³⁸

Der Tod gehört dem Leben und kann das Leben nicht negieren

Das Leben als die Erscheinung seines Wesens geht durch den Tod nicht in ein Anderes, sondern, wie Hegels Dialektik des Seins und Nichts aussagt, zurück in sich selbst, denn es kann nicht werden, was es wesentlich nicht ist. In diesem Sinn wird das Leben nicht durch den Tod negiert, sondern es geht nur in das Wesen zurück und wird wieder zu sich selbst. Kann ein Computerprogramm *sich selbst* völlig vernichten? Nein, das ist *in sich* widersprüchlich und deshalb nicht zu verwirklichen, denn das Programm des sich selbst Vernichtens muss, *bis zum ganzen Ende des Programms*, durchgeführt werden. Solange das Programm des sich Vernichtens läuft, ist das Programm selbst nicht vernichtet. Ohne das sich selbst vernichtend Programm kann es nicht vernichtet werden: das ist ein Widerspruch in sich. Was dann in sich widersprüchlich ist, kann auch technisch nicht verwirklicht werden. Der Mathematiker Alan Turing hat bereits 1936 bewiesen, dass es technisch keinen Algorithmus (also ein Set von zahlreichen Einzelschritten, die auf der Maschine nur mit Halten (1) oder Nicht-Halten (0) ausgeführt werden) gibt, der die Ausführung aller möglichen Algorithmen und mit beliebigen Eingaben zu einem Ende bringt. Das heißt, es gibt kein System, das sich selbst völlig negieren könnte; denn was *in sich* widersprüchlich ist, ist technisch nicht zu verwirklichen.³⁹

Ein weiteres Beispiel über diesen innerlichen Widerspruch kann man an den Mangeln denken. Der Magen kann die Nahrung verdauen, aber nicht sich selbst. Würde der Magen sich selbst auflösen können, hätte er gar nicht erst entstehen können und es hätte ihn nie gegeben. Würde der Tod das

³⁸ Den Mut für das Leben hat der Psychologe Carl Rogers sehr schön und leidenschaftlich ausgedrückt. Das Leben ist nicht das Überleben, sondern das gute Leben, und das gute Leben ist „bereichernd, anregend, belohnend, herausfordernd, bedeutungsvoll. Ich bin der Überzeugung, dass dieser Prozess des guten Lebens kein Leben für die Kleinmütigen ist. Er enthält ein Ausdehnen und ein Wachsen der Entwicklung zu einem Sein, in dem man zunehmend seine eigenen Möglichkeiten *ist*. Der Mut zum Sein ist darin einbegriffen. Es bedeutet, sich völlig in den Strom des Lebens hineinzubegeben. Das ist aber das höchst Aufregende beim Menschen: wenn das Individuum innerlich frei ist, wählt es als das ‚gute Leben‘ diesen Prozess des Werdens.“ (Rogers 1973:195)

³⁹ Was nur in formaler Logik widersprüchlich ist, ist gedanklich oder durch Technik vorstellbar. Ich kann mir beispielsweise vorstellen, dass das Wasser nach oben fließe (das ist in Bezug auf formale Logik nicht widersprüchlich), was auch durch eine Computeranimation dargestellt werden kann. Aber ich kann mir nicht vorstellen, dass ein Kreis *gleichzeitig* ein Viereck ist, oder ein Ding *gleichzeitig* da und doch nicht da ist. Das ist auch durch eine Animation nicht zu verwirklichen, denn es ist *in sich* widersprüchlich.

Leben völlig negieren können, wäre überhaupt kein Leben möglich gewesen. Ich kann etwas aufheben, aber nicht meinen eigenen Körper im Ganzen; denn die Tat des Aufhebens braucht fremden Boden. Ich muss also außerhalb von mir *und* auf einem fremden Boden stehen, um mich aufheben zu können. In demselben Sinn ist zu behaupten, wenn der Tod das Leben auflösen können soll, muss er „außerhalb“ des Lebens *und* auf einem anderen Boden stehen. Was jedoch soll dieser Boden sein, wenn nicht das Leben selbst! Denn das Wesen des Lebens ist nicht *hinter* oder *jenseits* des empirischen Lebens, sondern durch das empirische Leben. Der Tod kann zwar das empirische Leben negieren, aber nicht das Wesen des Lebens. In diesem Sinn gehört der Tod zum Wesen des Lebens, denn das Wesen des Lebens enthält in sich die Kraft, das Leben als Schein zu negieren und zu sich selbst zurückzukehren. Die Kraft des Lebens manifestiert sich durch den Tod, aber der Tod kann das Leben in seinem Wesen nicht negieren.

7.5 Erläuterung der Erfahrung des Todes durch Hegels Dialektik der Erfahrung

Der Tod ist subjektiv nicht unmittelbar zu erfahren. Die These von Epikur, dass uns der Tod nichts angeht, hat Hegel selbst zitiert: „Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod uns nichts an.“ (19:331) Hier hat Epikur die Unmöglichkeit der Erfahrung des Todes, aber nicht die Getrenntheit des Todes vom Leben, geäußert. Denn wenn das unmittelbare Leben ja durch den Tod negiert ist, dann geht uns der Tod doch an. In diesem Sinn sind das Leben und der Tod nicht zu trennen. Hegel kommentiert Epikurs Argument wie folgt: „Dieses ist richtig in Ansehung des Unmittelbaren“ (19:331), denn die Unmittelbarkeit des Todes ist ja nicht zu erfahren, aber nicht der Tod überhaupt.

Wie kann man dann Tod überhaupt erfahren? Das Leben ohne Tod ist nicht zu begreifen und der Tod gehört zum Wesen des Lebens dazu. Um den Tod zu begreifen muss Hegels Begriff der Erfahrung genauer untersucht werden. Die Erfahrung ist für Hegel die „erste Quelle unserer Erkenntnis“: alles, was wir wissen, hat seine Grundlage in unserer subjektiven Erfahrung. Und zur „Erfahrung gehört überhaupt, dass wir etwas *selbst* wahrgenommen haben.“ (4:209) Hegel macht aber einen Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der Erfahrung; die Wahrnehmung ist bei Hegel einzeln und zufällig, Erfahrungen sind demgegenüber allgemein. Durch sinnliche Empfindungen, Anschauungen oder Wahrnehmungen erkennen wir das Seiende bzw. die Gegenstände. Wenn diese sich wiederholen und gleich bleiben, dann sind sie allgemeine Erfahrungen, so Hegel. Durch

die dialektische Beziehung zwischen dem Bewusstsein (das Subjekt) und dem Seienden (das Objekt) besteht das Wissen. Für Hegel ist die Erfahrung die Quelle des Bewusstseins und diese ist identisch mit dem Bewusstsein in dem Sinn das alles, was gewusst wird, auch erfahren wird, und alles, was erfahren wird, auch gewusst wird, denn „was im Bewusstsein überhaupt ist, wird erfahren.“ (8:51) Das Bewusstsein ist immer ein Bewusstsein von *etwas* und auch Erfahrung braucht einen Gegenstand, denn Erfahrung ist immer die Erfahrung von *etwas*. Darin besteht die gleiche Struktur von Bewusstsein und Erfahrung in Bezug auf den Gegenstand.

Die Erfahrung ist für Hegel die Grundlage für die Wissenschaft. Das zeigt sich auch darin, dass er seinem Hauptwerk *Phänomenologie des Geistes* ursprünglich den Titel *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* gegeben hat. Für Hegel bedeutet der Begriff Erfahrung eine dialektische Bewegung und nur in dieser Bewegung macht der Geist den Gegenstand zum „Eigentum des Bewusstseins“. (3:39) „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (3:78) Das heißt, die Erfahrung bei Hegel ist nicht die Erinnerung, nicht die Wiederholung des einzelnen Bewusstseins; sie ist vielmehr ein Prozess, in dem „der neue Gegenstand als geworden“ betrachtet wird. In diesem Sinn benennt Hegel den Prozess der Erfahrung als die „Umkehrung des Bewusstseins“. (3:79)⁴⁰ Diese Umkehrung des Bewusstseins bedeutet also, dass in der dialektischen Bewegung der Erfahrung der neue Gegenstand im Bewusstsein schon da ist, bevor er als etwas Neues gewusst ist. Die Entstehung des neuen Gegenstandes belegt die Lebendigkeit im Prozess der Erfahrung.

Hier ist der grundlegende Unterschied zwischen Hegels Begriff der Erfahrung und dem Empirismus ersichtlich. Hegel kritisiert die Grundlage der empirischen Wissenschaften und bezeichnet sie als den „sich vollbringende[n] Skeptizismus.“ Denn die empirische Wissenschaft hat den Vorsatz, „in der Wissenschaft auf die Autorität [hin] sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen oder, besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten.“ (3:72f.) Das ist aber für Hegel die Eitelkeit, „denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Fürsichsein.“ (3:75) Die empirische Wissenschaft beruht auf dem Einzelnen und Zufälligen (denn sie behauptet, dass das Ich dabei

⁴⁰ Vgl.: „Das Bewusstsein in seiner Selbstprüfung weiß von der Dialektik der Begriffe nichts. Es weiß daher auch nicht, inwiefern der neue Maßstab mit dem alten verbunden und die neue Gestalt eine ‚Umkehrung des Bewusstseins‘ ist. Das aber ist der eigentliche Sinn von ‚Erfahrung‘ in der *Phänomenologie* [auf Seite 78].“ (Siep 2000:77)

sein muss) und nicht auf dem Allgemeinen durch das Denken. Die Erfahrung bei Hegel ist aber die dialektische Bewegung, sie ist die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen (denn das Ich ist das Einzelne und zugleich das Allgemeine) und nur in diesem Sinn ist sie der neue wahre Gegenstand, der daraus entspringen könnte, ohne das *empirische* Ich selbst prüfen zu müssen. Nur so kann das Einzelne das Allgemeine erfahren und begreifen.

Durch Hegels Dialektik der Erfahrung ist nun nachvollziehbar, dass das subjektive Einzelne den Tod erfahren kann, ohne ihn unmittelbar zu erfahren. Niemand hat selbst je den Tod, solange er noch lebendig ist, erfahren. Und wenn er tot ist, kann er den Tod überhaupt nicht mehr erfahren. In diesem Sinn ist der Tod, wie Epikur bereits argumentiert hat, nicht subjektiv erfahrbar. Der Tod jedoch ist dem Menschen nicht fremd und er gehört zu der gesamten Erfahrung der Menschheit. Als Erfahrung der gesamten Menschheit ist der Tod dann auch zu einer eigenen Erfahrung des Individuums, obwohl der Tod vom Individuum nicht persönlich erfahrbar ist. Denn die Erfahrung ist die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen. Ich muss den Tod nicht selbst *empirisch* erfahren, er gehört bereits zu meinem Bewusstsein, weil er Teil der gesamten menschlichen Erfahrungen ist, und ich trage alles in mir, was dem Menschen im Allgemeinen widerfährt. Kein vernünftiger Mensch würde sagen, dass er, weil er den Tod noch nicht erfahren hat, den Tod nie erfahren werde. Denn das Einzelne trägt in sich das Allgemeine, und was dem Allgemeinen wesentlich ist, kommt auch dem Einzelnen zu.

Abschnitt 8: Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie

Dieser Abschnitt behandelt Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie und Wissenschaft im Allgemeinen. Mit orientalischer Philosophie meint Hegel die chinesische und die indische Philosophie, in dieser Doktorarbeit wird seine Kritik an der orientalischen Philosophie nur in Bezug auf die chinesische Philosophie betrachtet.

8.1 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der Subjektivität im Orient

Hegel behandelt die orientalische Philosophie unmittelbar vor seiner Darstellung der griechischen Philosophie, die Hegel als den Anfang des Philosophierens betrachtet. Nach Hegel ist die orientalische Philosophie „nur ein Vorläufiges“, die noch nicht „zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie“ gehört. (18:138) Was meint Hegel damit, dass die orientalische Philosophie noch am Anfang des Philosophierens steht? Dann hat also die orientalische Philosophie schon eine gemeinsame Grundlage mit der westlichen Philosophie? Gibt es nur eine Art zu philosophieren? Ist jede Art des Philosophierens von gleichem Wert? Diese Fragen werden in der Untersuchung der Stellung Hegels zur chinesischen Philosophie berücksichtigt.

Hegel: Untrennbarkeit der Philosophie und Religion im Orient

Für Hegel ist die orientalische Philosophie religiöse Philosophie, ebenso ist die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten. Hegel betrachtet also die Philosophie im Orient als noch nicht getrennt von der Religion, und die Religion im Orient hat auch die Bestimmung von Philosophie. Der Hauptgrund für diese Untrennbarkeit von Religion und Philosophie im Orient ist nach Hegel der Mangel am „Prinzip der Freiheit der Individualität“. (18:138) Dieses Prinzip der Freiheit der Individualität ist im Hinblick auf Hegels Dialektik des Endlichen und Unendlichen zu verstehen; das Individuum als die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist die Idee: die Idee als das Subjekt ist das Einzelne und *zugleich* das Allgemeine. Im Orient ist nach Hegel das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten und die religiösen Vorstellungen sind „nicht individualisiert, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen.“ (18:139) Das heißt, anders als die griechischen und römischen Götter, die als bestimmte Gestalten erschienen sind, die religiösen Vorstellungen im Orient sind allgemeine Vorstellungen. Aus diesem Grund erscheinen die orientalischen religiösen Vorstellungen vielmehr als philosophische Vorstellungen bzw. philosophische

Gedanken, so Hegel. Diese religiösen Vorstellungen im Orient sind jedoch nicht als das *Konkrete*, sondern als das *Abstrakte* aufgefasst; das heißt, sie sind nicht als konkrete Idee im Sinne von Einheit des Subjektiven und Objektiven, sondern als das Abstrakte ohne diese konkrete Idee aufgefasst. Es gibt zwar individuelle Gestalten von Göttern im Orient, zum Beispiel Brahma oder Schiva, so Hegel, sie sind aber keine menschlichen Gestalten, sie erscheinen nicht als das Individuum und das Subjekt; und wenn man diese Gestalten näher betrachtet, dann verlieren sie ihre Gestalten sogleich wieder und werden „ins Maßlose erweitert“. (18:139) Aufgrund des Mangels an Freiheit ist die Individualität nicht „fest“ (18:139). Was Hegel damit meint ist, ohne Freiheit ist das Individuum noch nicht das an und für sich seiende Subjekt, denn die Freiheit als das Beisichsein im Anderen macht das Subjekt und die Individualität aus. Auch wenn die allgemeinen Vorstellungen individuell gebildet sind, sind sie doch nur oberflächliche Form. (18:139) Hegel meint damit, dass es im Orient keine Vorstellung über die Einheit von Unendlichem und Endlichem gibt, und dass ohne diese Einheit Gott in individualisierter Gestalt zufällig und sinnlos ist. Diese Einheit des Unendlichen und Endlichen ist die Kerndialektik in der Philosophie Hegels. Ohne sie ist jede Gestalt Gottes nur zufällige Darstellung der göttlichen Wahrheit.

Hegels Kritik am Mangel der Subjektivität im Orient

Die zweite Hauptkritik Hegels an der orientalischen Philosophie und Religion ist der Mangel an Subjektivität, die sich in der Substanz versenkt. Der Mangel an Subjektivität im Orient ist bei der Vorstellung von Gott sowie bei der Vorstellung der Individualität zu bemerken. „Gott, das Anundfürsichseiende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefasst, wie auch das Verhältnis der Individuen dazu.“ (18:140) Das heißt, Gott als das Anundfürsichseiende ist im Orient nicht als das an und für sich seiende Subjekt aufgefasst, sondern nur als Substanz. Im Orient ist nur die Substanz als das Wahrfahre betrachtet, in der sich das Subjekt versenkt und das Individuum hat keinen Wert in sich, so Hegel. Wahrhaften Wert kann das Individuum aber nur „durch die Ineinsetzung mit dieser Substanz [haben], worin es dann aufhört, als Subjekt zu sein, verschwindet ins Bewusstlose.“ (18:140) Das heißt, das Individuum hat keine Wahrheit außerhalb der Substanz. In der Substanz verliert das Individuum aber sich selbst als Subjekt und „verschwindet ins Bewusstlose.“ Hegel betrachtet dies als „das Grundverhältnis in den orientalischen Religionen.“ (18:140) Das ist ein Widerspruch, oder vielmehr ist dieser Widerspruch einfach der Mangel an Subjektivität, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Substanz. In der orientalischen Religion

ist „das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche“, und in diesem Wesentlichen ist die „Rechtlosigkeit“ und „Bewusstlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden“. (18:140) Hegel nennt diese Substanz allerdings „eine philosophische Idee“, denn die Negation des Endlichen vorhanden ist, aber nur zum Gelangen der Freiheit des Individuums in der Einheit mit dem Substantiellen, so Hegel. (18:140) Das bedeutet, das Individuum hat Freiheit nur in dem Substantiellen, aber nicht mit sich selbst als Subjekt; es nimmt sich noch nicht als wahrhaften Geist, der wesentlich im Anderen bei sich selbst bleibt, wahr.

Hegels Begriff der Substanz

Hegels Begriff der Substanz muss hier untersucht werden, um seine kritische Beurteilung der orientalischen Philosophie und Religion sowie seine Kritik am Mangel der Subjektivität im Orient, die sich nach Hegel in der Substanz versenkt, besser verstehen zu können. Hegel übernimmt den Begriff der Substanz von Spinoza als *causa sui*, die Ursache seiner selbst. Hegel findet aber den Begriff der Substanz bei Spinoza noch nicht völlig entwickelt ist. In der Substanz bei Spinoza ist die Ursache identisch mit der Wirkung, es ist die unendliche Ursache; in diesem Sinn ist die Substanz bei Spinoza die Einfachheit ohne innerliche dialektische Bewegung, so Hegel. (20:168) Die Substanz bei Spinoza hat also keinen anderen Grund als sich selbst, sie ist nicht fremd bestimmt und existiert auch nicht für ein Anderes. Die Substanz für Hegel ist aber nicht die höchste Stufe der Wahrheit, sie ist „das noch unentwickelte *Ansich* oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit.“ (3:584) Wegen dieser Einfachheit hat die Substanz die Stufe des Geistes noch nicht erreicht, so Hegel, denn der Geist ist der sich wissende Geist. Der Geist weiß im Anderen sich selbst, und in diesem Sinn ist der Geist das Subjekt. Die Substanz ist noch kein Subjekt, denn sie ist sich selbst nicht bewusst, sie erkennt sich nicht. In Hegels Philosophie steht der Begriff des Subjekts höher als der der Substanz, denn das Subjekt bei Hegel ist der sich reflektierende Geist und das Subjekt erkennt im Anderen sich selbst. Bei der Substanz ist dies jedoch nicht so. Deshalb sagt Hegel, dass „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ ist (3:23), denn die Substanz als die Einfachheit (in ihr ist die Ursache identisch mit der Wirkung) und als das Ununterschiedene und Unbewegte ist außerhalb des Geistes und hat keine dialektische Bewegung in sich, um sich selbst zu erkennen. Die Wahrheit bei Hegel ist aber nur als die Bewegung des Geistes zu begreifen. Das Wahre ist die „sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst (...). Es ist das Werden seiner selbst,

der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“ (3:23) Diese sich wiederherstellende Gleichheit ist das Resultat des Prozesses in der dialektischen Bewegung mit dem Anderen, in dem der Geist im Anderen bei sich selbst bleibt. Das im Anderen bei sich selbst Bleiben ist das Subjekt. In diesem Sinn sagt Hegel, dass das Wahre als Subjekt aufzufassen und auszudrücken ist.

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“ (3:24) Das Erkennen der Wahrheit ist die Entwicklung des Geistes. Nur durch diesen Prozess erkennt der Geist sich selbst, denn „der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben.“ (16:80) Der Geist ist nicht bereits am Anfang zu Hause mit sich selbst, er hat sich am Anfang noch nicht erkannt. Nur nach langer Arbeit gelingt ihm dies, am Anfang ist er „sich noch nicht offenbar.“ (16:80) In diesem Sinn kritisiert Hegel Schellings Philosophie. Bei Schelling sei, so Hegel, das Wahre als die Totalität der Idee ohne Entwicklung aufgefasst, nicht als die Notwendigkeit der Entwicklung des Begriffs gezeigt. Diese Auffassung ist für Hegel *statisch*, nicht dialektisch, denn es fehlt in ihr die Entwicklung und die Notwendigkeit des Fortgangs. In einer solchen Vorstellung vom Wahren gibt es nach Hegel keine Bewegung, das Wahre ist nur als ein bestimmter Inhalt gefasst, aber nicht lebendig in dem Sinn, dass das Wahre ein Prozess, eine Entwicklung ist. (20:453f.)

8.2 Hegels Geringschätzung des Konfuzius als nur Moralphilosoph

Hegel hat Konfuzius durchaus unterschätzt. Konfuzius ist für Hegel kein Gesprächspartner der wahrhaften Philosophie gewesen. Hegel hat Konfuzius hauptsächlich als Moralphilosoph ohne spekulative Philosophie betrachtet. „Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis*, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, dass es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.“ (18:142f.)⁴¹

⁴¹ „Man kann wohl das Urteil fällen, dass es für den Ruhm des Hegel besser gewesen wäre, wenn dieses Wort nicht überliefert worden wäre.“ So Wohlfart (2001:155). Wohlfart hat leider nicht weiter kommentiert oder erklärt, das für das Verstehen der Hegelschen Philosophie wichtig gewesen wäre.

Der Hauptgrund für Hegels Geringschätzung des Konfuzius ist, dass er bei Konfuzius nur Moralphilosophie, jedoch keine spekulative Philosophie sieht. Und eine Moralphilosophie ohne Metaphysik kann nach Hegel nicht allein stehen, wie er in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* (1812) mithilfe einer Metapher geäußert hat: Ein gebildetes Volk ohne Metaphysik ist wie ein sonst mannigfaltig ausgeschmückter Tempel ohne Allerheiligstes. (5:14) China ist für Hegel ein solch gebildetes Volk ohne Metaphysik, und die Moralphilosophie von Konfuzius ist für Hegel Moralphilosophie ohne metaphysische Grundlage, wie ein Tempel ohne Gott und deshalb leer und bedeutungslos.

Eine Moralphilosophie ohne Metaphysik bedeutet: wenn es keinen Gott gibt, dann ist alles erlaubt. Das kommt jedoch bei Konfuzius so nicht vor. Das moralische Bewusstsein braucht bei Konfuzius keinen äußerlichen Richter. Die Moralphilosophie von Konfuzius ist grundsätzlich eine Lebensphilosophie, sie ist nicht durch Argumentation aufgebaut, sondern durch das Leben: das Leben des Konfuzius ist die Fußnote zu seiner Philosophie. In seiner Auffassung der absoluten Idee als Einheit von subjektiver und objektiver Idee hat Hegel auch dieses grundlegende Verhältnis zwischen Leben und Philosophie geäußert, dass das Philosophieren nicht von der Lebenspraxis getrennt ist. Hegel vergleicht die absolute Idee mit dem Greis, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, aber doch nicht dieselbe meint, wie das Kind, denn er hat die Bedeutung seines ganzen Lebens: sein ganzes Leben ist die Fußnote zu dem, was er ausspricht. „Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. – Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen.“ (8:389) Wenn man nur die Worte des Konfuzius liest, aber das Leben nicht versteht, dann versteht man auch seine Worte nicht, denn ohne das konkrete Leben ist jedes Philosophieren daseinslos.

Was ist die Beziehung zwischen dem konkreten Leben von Konfuzius und seinem Philosophieren? Was sagen seine Anhänger zu Konfuzius? Ein Hofrat hat einmal bei Hofe gesagt, dass Zigong, ein Schüler des Konfuzius, bedeutender als sein Meister sei. Jemand hat Zigong das berichtet und Zigong antwortet und beschreibt seinen Meister durch folgende Metapher:

Es ist wie bei einem Gebäude und seiner Mauer. Meine Mauer reicht nur bis zur Schulterhöhe: man kann leicht darüber wegsehen und das Schöne des Hauses (erkennen). Des Meisters Mauer ist viele Klafter hoch. Wer nicht die Tür davon erreicht und hineingeht, der sieht nicht die

Schönheiten des Ahnentempels und den Reichtum der hundert Beamten. Die aber seine Tür erreichen, das sind wohl wenige. (Wilhelm 1955:189)

譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。(Konfuzius §19,23)

Das Zitat aus *Konfuzius* bedeutet, dass man die Ganzheit des Lebens nicht „einmalig“ und „statisch“ begreifen kann, denn das Leben ist wesentlich die Entfaltung, Entwicklung und Offenbarung des Geistes. In diesem Sinn ist die Moralphilosophie des Konfuzius auch die Entfaltung, Entwicklung und Offenbarung durch das wirkliche Leben. Hegel hat die Moralphilosophie des Konfuzius als eine Einheit von Theorie und Praxis nicht richtig verstanden, denn eine Moralphilosophie ohne das Leben ist tot, sie kann nicht getrennt vom Leben betrachtet werden. Konfuzius übt das, was er sagt, aus; und er sagt, was er ausübt. „Es ist der Mensch, der das Dao groß macht; nicht das Dao, das den Menschen groß macht“, sagt Konfuzius. 人能弘道，非道弘人 (Konfuzius §15,29).⁴² Das ist eine große Wahrheit. Hier mit dem Dao meint Konfuzius die moralische Erhabenheit und das gute Leben, nicht das Dao im Sinne als die Vernunft oder Ursprung der Welt. Es ist die Moralität, die durch den Menschen verwirklicht ist. Die Moral bei Konfuzius ist ohne den Menschen, der moralisch handelt, undenkbar und sinnlos. Das moralische Bewusstsein und die Vollkommenheit der Moralität bei Konfuzius ist nicht ins unerreichbare Jenseits, in die Unendlichkeit hinaus zu *verstellen*, und deshalb sie als niemals vollendet zu behaupten. (3:458) Im Gegenteil: Wahrheit und Moral können einen Menschen nicht groß machen, behauptet Konfuzius, sondern die Moral hat nur ihre Wirklichkeit im Menschen und durch den Menschen, nur der Mensch kann die Wahrheit lebendig machen. Die wahre Moral ist kein Gegensatz zwischen dem Sein und dem Sollen, die Lehre von Konfuzius ist dem Menschen nicht als Autorität gegeben, nicht als Sollen erfordert, sondern sie kommt aus dem innerlichen Bewusstsein des Menschen. Die Moral bei Konfuzius ist vielmehr die Entfaltung des Menschen selbst, denn der Mensch trägt in sich das moralische Bewusstsein.⁴³

⁴² Vgl. Wilhelms Übersetzung: „Die Menschen können die Wahrheit verherrlichen, nicht verherrlicht die Wahrheit die Menschen.“ (Wilhelm 1955:160)

⁴³ Li hat durch den Begriff der Freiheit die Lebendigkeit der Philosophie von Konfuzius als die Philosophie des Lebens erklärt und Hegels Stellung zu Konfuzius kritisch untersucht. Siehe Li, „Freiheit und das *Dao des Zhong Yong* (*Zhong Yong zhi Dao* 中庸之道) - Eine Antwort auf die Kritik Hegels an Konfuzius.“ In: Christian Soffel und Tilman Schalmey (Hrsg.): *Harmonie und Konflikt in China* (2014), S. 15-45.

8.3 Hegel: Keine Wissenschaft in China

Hegel kritisiert den Mangel der Wissenschaft bei den Chinesen: ihnen ist „die höhere Seite der Wissenschaft“ unbekannt (12:172). Die Chinesen *waren* in der Mathematik, Physik und Astronomie ganz vorrangig, *sind* nun aber weiter zurück gefallen, so Hegel. Sie haben viele Entdeckungen gemacht, aber „haben keine Anwendung davon zu machen verstanden.“ (12:172) Hegel hat für diesen Mangel der Wissenschaft und ihrer Anwendungen viele Beispiele gegeben. Die Buchdruckerkunst ist in China lange bekannt, aber die Chinesen wären dabei stehengeblieben, „die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu gravieren und dann abzudrucken; von den beweglichen Lettern wissen sie nichts.“ (12:172) Die Chinesen haben das Pulver erfunden, aber nicht die Kanonen, so Hegel. Hegel berichtet auch, Laplace (1749-1827), der französische Astronom, hatte die Erkenntnis der Chinesen in Astronomie untersucht und befunden, dass die Chinesen zwar Notizen über Mond- und Sonnenfinsternisse gemacht hätten, diese jedoch nicht wissenschaftlich untersucht und auch keine Berechnungen hinsichtlich der Phänomene angestellt hätten. Der beste Beweis für die Wissenschaft der Astronomie bei den Chinesen, so Hegel weiter, ist der chinesische Kalender, den sie „schon seit mehreren hundert Jahren“ vor den Europäern gemacht haben. (12:172f.) Die Fernrohre, die die Chinesen von den Europäern als Geschenk erhielten, wurden nur als Schmuckstücke aufgestellt, so Hegel, denn die Chinesen hätten nicht gewusst, wie sie sie gebrauchen sollten. Hegel betrachtet auch die chinesische Medizin „als etwas bloß Empirisches, woran sich der größte Aberglaube knüpft.“ (12:173)

Mit Wissenschaft meint Hegel hier die Naturwissenschaft. Hegels Kritik, dass es in China wenig Wissenschaft gibt, scheint zu stimmen. Es ist eine große Frage, warum die Chinesen, die in der Wissenschaft und Erfindungen vorrangig waren, so weit zurück gefallen sind und vom Westen überholt wurden. Auch selbst die Behauptung, dass die Chinesen in der Naturwissenschaft eine Vorreiterrolle hatten, ist strittig, denn warum ist dann die Wissenschaft in China nicht so entwickelt, wie im Westen? Diese Frage ist die sogenannte *Needhams Grand Question*.⁴⁴ Jeder Versuch, diese Frage zu beantworten, muss den Zusammenhang zwischen Wissenschaft in China und der chinesischen Denkweise oder Weltanschauung betrachten.

⁴⁴ Vgl. Needham *Wissenschaft und Zivilisation in China* (1984); Dieses Buch ist nicht nur über die Wissenschaft und die Pseudowissenschaften in China, sondern über fast alle Aspekte Chinas: Sprache, Geographie, Geschichte, Konfuzianismus, Daoismus, und Buddhismus.

Jede Naturwissenschaft hat die Beobachtung der natürlichen Phänomene als Ausgangspunkt. Die Beobachtung der Natur als Ausgangspunkt der Wissenschaft hat die Voraussetzung, dass die Welt der Erscheinungen ein einheitliches Gesetz hat. Diese Voraussetzung ist auf keinen Fall gegeben, sondern selbst eine philosophische Erkenntnis; sie ist nicht im Sinne einer Hypothese zu verstehen, die sich eventuell als falsch herausstellen könnte, sie ist vielmehr die Gewissheit des Geistes gegenüber der Natur. Es scheint so, dass diese philosophische Erkenntnis in China nicht vorhanden ist und dass die Chinesen die Natur nur in ihrer Einzelheit betrachtet haben. Sie bewundern beispielsweise die Sonnenfinsternis, der Grund dafür sowie die Berechnung, wann künftig wieder eine Sonnenfinsternis eintreten wird, interessiert sie nicht. Diese Denkweise der Chinesen, die Dinge in ihrer Einzelheit und Zufälligkeit zu betrachten, zeigt sich auch bei ihren Interessen an den ungewöhnlichen Phänomenen, wie zum Beispiel an dem Erdbeben, was bereits in Abschnitt 6 über Hegels Stellung zur chinesischen Religion behandelt wurde. Sich auf die einzelnen und zufälligen Phänomene zu konzentrieren ist zum Beispiel auch das Hauptmerkmal in Bezug auf die Zauberei in China.

8.4 Die Abneigung gegen reine Logik bei den Chinesen

Nicht nur die Naturwissenschaft sondern auch die reine Logik hat die Neugierigkeit der Chinesen nicht geweckt. In China fehlt die Entwicklung der reinen Logik, und das ist der zweite Grund für den Mangel der Wissenschaft in China. Die Chinesen haben eine allgemeine Abneigung gegen jegliche formale Logik. Es gibt im Alten China zwar Abhandlungen über die Logik, aber es hat sich nicht, wie in der griechischen Antike ein philosophisches System aufbauend auf Argument und Gegenargument entwickelt. Ein gutes Beispiel in der frühen Entwicklung der Logik in China ist der Logiker Gongsun Long 公孫龍 (ca. 320-250 v. Chr.), der von anderen Schulen seiner Zeit als Sophist beschimpft wurde. Eines seiner Themen behandelt das Harte und das Weiße des Steins. Die beiden Eigenschaften, hart und weiß, können zwar voneinander aber nicht von dem Ding, dem Stein, getrennt beobachtet werden, argumentiert Gongsun. Hätte er dieses Thema weiter entwickelt, vielleicht hätten die Chinesen dann auch den Begriff des Dinges an sich hervorgebracht! Ein komplexeres Paradoxon in der Auffassung von Gongsun ist, dass ein weißes Pferd kein Pferd ist, denn ein Pferd hat die *eine* Eigenschaft als Pferd, ein weißes Pferd hat aber zwei Eigenschaften: es ist weiß und es ist ein Pferd. In diesem Sinn ist ein weißes Pferd nicht identisch mit dem Begriff des

Pferdes, weshalb ein weißes Pferd also kein Pferd ist!⁴⁵ Gongsuns Argumente über die Dinge und ihre Eigenschaften, über die Namen und die Dinge, auf die sich die Namen beziehen sowie über den Begriff als Begriff, also alle seiner Argumente haben das Potenzial, die Logik und Sprachphilosophie weiterzuentwickeln. Das ist der Weg zur reinen Logik, in der, wie Hegel sagt, das Denken sich selbst denkt. Gongsun ist von seinen Zeitgenossen aber leider kategorisch abgelehnt worden. Zhuangzi, zum Beispiel, lehnt seine Logik vollständig ab: „Gongsun Long ist ein Sophist, er verwirrt das Bewusstsein des Menschen, und wechselt die Gedanken anderer; obwohl er beim Argumentieren siegen kann, kann er aber das Herz des Menschen nicht gewinnen. Das ist die Beschränkung des Sophisten.“ (eigene Übersetzung) 公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也 (Zhuangzi 2010:585). Die kategorische Ablehnung der Logik Gongsuns zeigt die Abneigung der Chinesen gegen die reine Logik. Der Spross der Logik im Alten China wird nicht zur Reife gebracht und die Chinesen haben die Weiterentwicklung der Logik nicht gesehen.⁴⁶

⁴⁵ Über Gongsun Long und seine Schule siehe Moritz: *Die Philosophie im alten China* (1990), S. 155-167; sowie Schleichert: *Klassische chinesische Philosophie* (1990), S. 332-343.

⁴⁶ Eine interessante Frage wäre: Wenn die Chinesen kein tiefergehendes Interesse an Wissenschaft und Philosophie, an dieser rein theoretischen Betrachtung der Welt, gehabt haben, worauf sie dann ihren Überfluss an Geist gelenkt haben? *Das Leben als Überfluss* ist ein interessantes Thema, und dieser Gedanke ist weiterer Überlegungen wert. Hegel betrachtet die Kunst als Überfluss, denn sie ist ja mehr als nur praktische Notwendigkeit des Lebens. Die Pyramiden in Ägypten, das Christentum und seine Kunstwerke in Architektur, Malerei und Musik, der Buddhismus in Asien, die Wissenschaft insgesamt, und so weiter, alle sind Beispiele für den Überfluss des Geistes. Nicht nur die Religion und die Kunst im Leben, sondern das Leben selbst ist Überfluss. Das menschliche Leben ist mehr als nur Überleben und der Mensch tut immer mehr als notwendig für das Überleben im biologischen Sinn. Das Leben des Menschen ist in seinem Wesen der *Überfluss des Geistes*. Nur im Überfluss fühlt sich der Mensch als Mensch, als das wahrhafte Geistige und nicht als das Biologische. Nur im Überfluss beginnt die menschliche Kultur, denn Kultur ist nicht das Überleben, sondern der Überfluss des Geistes. Der Kampf zwischen den Menschen ist nicht aufgrund eines Mangels, sondern vielmehr aufgrund des Überflusses, denn der Kampf selbst ist ein Zeichen für den Überfluss. Die Weltgeschichte selbst ist die Entfaltung und Offenbarung des Überflusses des Geistes; ein ganz wichtiges Beispiel ist, wie Hegel sagt: „Europa warf seinen Überfluss nach Amerika hinüber“. (12:109)

Abschnitt 9: Hegels Stellung zum Yijing

Dieser Abschnitt behandelt Hegels Stellung zum Yijing. Das *Yijing* 易经 ist in China auch als *Zhouyi* 周易, Yijing aus der Zhou-Dynastie bekannt. Der Titel selbst ist nicht einfach zu begreifen und zu übersetzen, und Hegel weiß, dass Yijing verschiedentlich als das „Buch der Verwandlungen“, das „Buch der Verbindungen“, das „Buch der Prinzipien“, das „Buch der Schicksale“ oder das „Buch des Wahrsagens“ übersetzt ist. (1940:271) Trotz seiner negativen Stellung zu Yijing hat Hegel „Kuriosität“ (18:143) an dem alten Buch Chinas. Man wird nicht Kuriosität an etwas haben, wenn man es nicht verstehen will, wenn es total unvernünftig ist. Hegels Kuriosität an Yijing liegt wahrscheinlich darin, dass Hegel in Yijing etwas sieht, was seinem philosophischen System fremd ist, aber gleichzeitig seinem System doch in bestimmter Weise ähnlich und nicht total unvernünftig ist. Was die Vernunft hervorbringt, egal in welcher Form, kann nicht vollkommen unvernünftig sein. Das Yijing erregt die Aufmerksamkeit und Kuriosität Hegels, denn das Geistige offenbart sich dem Geistigen und ist ihm nicht fremd. Hegel sagt, er habe das System des Yijing dargestellt, nur um zu zeigen, wie oberflächlich es sei. (18:144) Nur aus diesem Grund allein aber hätte er das nicht tun müssen. Hegels Interesse an Yijing zeigt vielmehr, dass für ihn ein anderes Denksystem außerhalb seines eigenen umfangreichen Systems möglich ist, dass er Interesse an dieser anderen Denkweise hat. Damit hat Hegel die Grenzen für seine eigene Philosophie implizit zugegeben. Hegels Interesse am Yijing zeigt aber auch seine Offenheit, was als Anfang der Interkulturalität interpretiert werden kann. Das ist aber nicht genau zu sagen, Hegels Interesse lässt dem Yijing die Würdigung und Anerkennung eines westlichen Denkers zu kommen, denn diese Einsicht wäre eurozentrisch, wie ich in der Einleitung erläutert habe. Sondern das zeigt nur Hegels Offenheit und Interesse an etwas, das außerhalb seiner eigenen Denkweise liegt.

9.1 Yijing als Zeichensystem und Hegels kritische Beurteilung

Das Yijing ist für Hegel zunächst ein Zeichensystem. Hegel beschreibt das Yijing als eine „Zusammenstellung von ganz einfachen Strichen“. (1940:273) Hegel hat durch diese Sichtweise das Yijing als ein sinnliches System dargestellt. Das Yijing als Zeichensystem ist ganz anders als das philosophische System Hegels, das durch Begriffe und Notwendigkeiten aufgebaut ist. In seiner Darstellung des Yijing beginnt Hegel mit der Beschreibung der zwei zentralen Begriffe von Yin und Yang als Zeichen, als Wahrnehmung. Hegel nennt die ununterbrochene Linie „—“ für Yang

als „ein einfacher, gerader, horizontaler Strich“, und beschreibt das Zeichen für Yin „–“ als „zwei kleine gerade, horizontale Striche nebeneinander, zusammen ebenso lang wie der erste, oder derselbe Strich als in sich gebrochen“. (1940:275) Zunächst hat Hegel die zwei Zeichen in ihrer Unmittelbarkeit als sinnliche Wahrnehmung dargestellt und interpretiert. Hegel hat damit versucht, den sinnlichen *Zusammenhang* und den *Unterschied* der beiden Zeichen mit Worten deutlich zu machen. Diese zwei grundlegenden Striche von Yin und Yang sind in der Kombinationen von der *Acht Trigramme* 八卦 und der *64 Hexagramme* 六十四卦 *Yao* 爻 genannt.

Hegel: Sprache, nicht Zeichen, ist die geeignete Darstellungsform der Gedanken

Für Hegel ist die Sprache, nicht das Zeichen, die geeignete Form, Gedanken darzustellen. Wie kann man zum Beispiel den Gedanken der Ewigkeit begreifen? Das Bild von einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist für Hegel nicht genug und zwar nicht geeignet, um den Gedanken der Ewigkeit zu begreifen. „Der Geist bedarf aber solches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es sind Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstraktesten Bestimmungen kann man in diesem Elemente ausdrücken, aber weiter gibt es Verwirrung.“ (18:110) Die Anwendung sinnlicher Formen als Hilfsmittel, Gedanken auszudrücken, zeigt nach Hegel gerade die Ungeschicklichkeit, sich den Gedanken als Gedanken vorzustellen zu können: „wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat den Gedanken nicht.“ (18:109)

Kann man durch Zeichen dennoch philosophieren? Hegel weiß, dass die Chinesen mit den abstrakten Linien in Yijing philosophiert haben. „Dies sind die ganz abstrakten Linien, worüber bei den Chinesen philosophiert wird.“ (1940:276) „Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seien die Prinzipien der Dinge.“ (18:144) Aber inwiefern kann man durch Zeichen und deren Kombination philosophieren? Was ist die Besonderheit des Denkens durch Zeichen im Vergleich zum Denken durch Sprache? Wie können die Zeichen ins konstruktive System des Philosophierens transformiert werden? Alle diese Fragen hat Hegel nicht weiter erläutert. Im nachfolgenden Textteil wird versucht zu erklären, wie man durch Zeichen – entgegen der Auffassung Hegels – doch philosophieren kann.

Der Zusammenhang und Unterschied als die immanente Bedeutung der Zeichen für Yin und Yang

Hegel hat zunächst das Yijing als Zeichensystem betrachtet. Ein Zeichen ist eine „unmittelbare Anschauung“ mit einem „ganz anderen Inhalt“ als es unmittelbar ist. (10:270) So hat Hegel das Zeichen definiert. Die Bedeutung eines Zeichens ist ein fremder Inhalt, anders als was das Zeichen sinnlich unmittelbar ist. Der Zusammenhang zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung ist nach Hegel willkürlich, wie zum Beispiel zwischen dem Kreuz und dem Christentum oder zwischen einer Nationalflagge und einer Nation. In diesem Sinn sagt Hegel, dass man die Bedeutung der Zeichen, so wie Sprachzeichen, erst lernen muss, um sie verstehen zu können. (10:269)

Die beiden Zeichen von Yang und Yin in Yijing sind aber nicht getrennt voneinander zu betrachten, sie sind ein System und sind auch nur als solches zu verstehen. Wenn man die beiden Zeichen getrennt voneinander betrachtet, dann sieht man die Willkürlichkeit zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung. Die Verbindung zwischen dem Zeichen „—“ und dem Begriff „Yang“ ist zwar willkürlich, so ist auch die Verbindung zwischen dem Zeichen „--“ und dem Begriff „Yin“. Man könnte auch einen Kreis (○) für Yang und ein Viereck (□) für Yin wählen, solange sie *sinnlich* voneinander verschieden sind. Die beiden Zeichen für Yang und Yin sind also, wenn man sie getrennt voneinander betrachtet, bedeutungslos und die Willkürlichkeit zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung ist nicht zu übersehen.

Die Bedeutung der beiden Zeichen von Yang und Yin zeigt sich nur wenn die beiden Zeichen zusammen betrachtet werden. Die Verbindung zwischen ihnen ist nicht willkürlich: sie sind gleich in dem Sinn, dass beide Zeichen Striche gleicher Länge sind; und sie sind auch sinnlich unterschiedlich, denn das Zeichen für Yin ist zwar genauso lang wie der Strich für Yang, aber er ist in der Mitte unterbrochen. Diesen Zusammenhang und auch den Unterschied zwischen den beiden Zeichen für Yang und Yin hat Hegel ebenfalls bemerkt, wenn er, wie oben bereits erwähnt, das Zeichen für Yin beschreibt als „zwei kleine gerade, horizontale Striche nebeneinander, zusammen ebenso lang wie der erste, oder derselbe Strich als in sich gebrochen“. (1940:275)

Dieser Zusammenhang *und* Unterschied ist gerade die Bedeutung der zwei Zeichen in ihrer Einheit. Die Darstellung des Zusammenhangs und Unterschieds ist die eine und einzelne immanente Bedeutung der beiden Zeichen in einem sinnlichen System. Denn schließlich sind die beiden Begriffe

von Yang und Yin (nicht in ihrer sinnlichen Darstellung) nicht in ihrer Getrenntheit zu verstehen, sondern voneinander bestimmt sind. *Der Unterschied in der Einheit* ist also der Kerngedanke von Yang und Yin, der sich in der sinnlichen Darstellung durch die zwei Zeichen in ihrem Zusammenhang und Unterschied zeigt. Indem diesen Zusammenhang und Unterschied in der sinnlichen Darstellung der zwei Zeichen behauptet wird, sind die beiden Zeichen nicht mehr als absolut sinnliche Zeichen ohne Bedeutung zu betrachten, denn dieser Zusammenhang und Unterschied selbst sind die *Gedanken*, die durch die Zeichen zum Ausdruck gebracht sind. Sie sind selbst nicht Bild, sondern Gedanken, und nur durch Gedanken und als Gedanken zu begreifen. In diesem Sinn ist der Zusammenhang beider Zeichen die unmittelbare Einheit von Zeichen und Bedeutung.

Die beiden Zeichen allein machen die Gedanken für Yin und Yang nicht mehr und nicht wenig. Mit einem Zeichen für Yin und einem anderen für Yang kann man also die Bedeutungen beider Begriffe nicht tiefer begreifen. Wie Hegel sagt über das Verhältnis von Symbol und Gedanken, es wäre töricht zu denken, dass „dadurch mehr ausgedrückt sei, als der *Gedanke zu fassen und auszudrücken* vermöge.“ (5:248) Die Bedeutung von den beiden Zeichen ist zunächst also nur das, dass ein Zusammenhang und Unterschied gemacht ist.

Vom unmittelbaren Zusammenhang und Unterschied der zwei Zeichen zu einem *System* der Darstellung in drei und sechs Kombinationen ist der größte *Sprung* beim Philosophieren durch Zeichen im Yijing. Von jetzt an kann man von einem *Zeichensystem* im Yijing sprechen. Dieses Zeichensystem ist durch den Unterschied der zwei Zeichen für Yin und Yang aufgebaut, das ist die Grundlage des *Zeichensystems* in Yijing. In diesem Sinn ist das System „die graphische Aufbausystematik“ (Bauer 2001:127). Das ist die grundlegende Eigenschaft und Besonderheit des Yijing als Zeichensystem (das Yijing als eine philosophische Weltanschauung ist ein anderes Thema, das unten erläutert wird). Mit diesem immanenten Unterschied zwischen Yin und Yang als Zeichen und als Begriffe wird ein philosophisches System aufgebaut. Der Unterschied zwischen Yang und Yin macht den Anfang des Philosophierens in China aus. Hegel hat die immanente Bedeutung des Zeichensystems im Yijing nicht begriffen. In seiner Abhandlung der Zeichen hat er nicht vorgestellt, dass man durch ein sinnliches System mit dem Unterschied zwischen verschiedenen Teilen philosophieren kann. Das Yijing als ein Zeichensystem ist auch eine Darstellungsweise der Gedanken.

Das Verhältnis von Zeichen und Gedanken

In welchem Verhältnis stehen Zeichen und Gedanken? Das ist die zentrale Frage, wenn man verstehen will, ob und wie weit man mit Zeichen philosophieren kann. Die Begriffe von Yin und Yang als Gedanken brauchen überhaupt kein Zeichen, um Gedanken zu sein. Für Hegel gibt es keine wesentliche Verbindung zwischen Zeichen und Gedanken. Das Zeichen, das einen bestimmten Gedanken ausdrücken soll oder der Gedanke, der einem Zeichen zugeschrieben ist, ist willkürlich. „Den Vorteil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten und die Meinung zu erwecken, sie seien also auch dagewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus.“ (1940:277) Hier hat Hegel auf ironische Weise Zweifel daran geäußert, dass man durch Zeichen philosophieren kann. Das Hauptproblem mit den Zeichen nach Hegel ist also, dass die Verbindung zwischen Zeichen und Gedanken nicht bestimmt, sondern willkürlich ist. Der Gedanke kann nur aus Gedanken entstehen, so Hegel, und die Bewegung des Gedankens kann nur durch Gedanken selbst veranlasst werden. Der Geist kann nur aus Geist geboren werden (vgl. Johannes 3,6). Hegel muss aber auch zugeben, dass ein Zeichen, dem kein Gedanke gegeben ist, überhaupt kein Zeichen ist. Ein wahrhaftes und lebendiges Zeichen ist ein Zeichen *mit* einem Gedanken, und dieses Zeichen selbst wird Gedanke werden, wenn es zum Bewusstsein gebracht ist. In diesem Sinn ist das Zeichen auch der Ausdruck des Gedankens, die Verwirklichung des Gedankens in sinnlicher Form.

Es scheint für Hegel, dass die Bedeutung eines Zeichens universal zugänglich ist. Was hier gemeint ist nicht die willkürliche Bedeutung, die als ein fremder Inhalt einem Zeichen zugeschrieben ist, sondern die immanente Bedeutung. Die immanente Bedeutung der Zeichen im Yijing ist, wie oben erläutert, der Zusammenhang und Unterscheid zwischen den beiden Zeichen für Yin und Yang, er ist der Unterschied in Einheit. Ohne die Voraussetzung, dass die immanente Bedeutung eines Zeichens universal zugänglich ist, kann Hegel das Yijing als ein Zeichensystem überhaupt nicht beurteilen. Denn wie kann man etwas beurteilen, wenn es einem nicht zugänglich ist?! Das ist gerade der *Triumph* des Yijing in der Interkulturalität: durch die universale und immanente Bedeutung der Zeichen (obwohl man lernen muss, diese Bedeutung zu begreifen) hat das Yijing sich dem Fremden offenbart und gezeigt, was es ist. Es beweist die Kraft des Zeichensystems und zeigt, dass es möglich ist, durch das graphische Aufbauen, komplexe Gedanken ausdrücken zu können.

9.2 Yijing als Gedankensystem und Hegels kritische Beurteilung

Für Hegel sind Zeichen mit Bedeutungen die Grundform der Philosophie der Chinesen (Hegel 1940:276). Das Zeichen ist nicht getrennt vom Gedanken zu verstehen. Ein Zeichen kann auf keinen Fall ohne Gedanken entstehen, und jedes Zeichen trägt in sich eine immanente Bedeutung. Was ist aber zum Beispiel die immanente Bedeutung einer einfachen Linie? Die Antwort: eine einfache Linie macht den Begriff des Eins (als das sinnliche Ununterbrochene) und den Begriff der Endlichkeit durch die sinnliche Begrenzung und Beschränkung deutlich. Ohne einen konkreten Begriff oder Gedanken würde man zuerst ein Zeichen nicht machen; auch würde man die Bedeutung eines Zeichens nicht erkennen, wenn man den Begriff oder den Gedanken, der dem Zeichen zugeschrieben wird, nicht gehabt hätte. Bevor man Yang und Yin mit einem geradem beziehungsweise unterbrochenen Strich als Zeichen darstellt, muss man schon die Gedanken für Yang und Yin gehabt haben, sonst würde man auch nicht verstehen, was man sinnlich gemacht oder gesehen hat. Das heißt, durch Zeichen allein und ohne Gedanken kann man nicht philosophieren. Das Philosophieren muss mit dem Philosophieren anfangen, denn der Gedanke kann nur aus dem Gedanken geboren werden, nicht aus gedankenlosen Zeichen. Im Yijing beschäftigen sich die Chinesen mit „abstrakten Gedanken, reinen Kategorien“ (1940:273). Das heißt, Hegel hat das Yijing auch als Gedankensystem betrachtet. Der Wert des Yijing liegt nach Hegel darin, dass die reinen Gedanken als solche zum Bewusstsein gebracht werden. (1940:274)

Die Chinesen sehen in der Natur den Himmel oben und die Erde unten, den Tag und die Nacht, das Starke und das Schwache, das Männliche und das Weibliche, das Wachsen und das Sterben, und so weiter. Das heißt, man sieht in der Natur zunächst den Gegensatz. Im Gegensatz sieht man aber auch die Einheit. Womit kann der Anfang der Wissenschaft bei Yijing gemacht werden? Das Unterscheiden macht den Anfang der Wissenschaft aus. Dann entstehen die Begriffe des Yin und Yang. Die Begriffe des Yin und Yang bestimmen sich gegenseitig und keiner ist ohne den Anderen zu verstehen. Yang wird durch Yin bestimmt, und Yin durch Yang. Yang und Yin sind bestimmt durch ihren Gegensatz zueinander. Aber der Gegensatz zwischen Yin und Yang wäre sinnlos, wenn ihre Einheit fehlt. Die Einheit von Yang und Yin heißt *Taiji* 太极. Im *Kommentar des Yijing* (ein wesentlicher Teil des Yijing als Buch) steht: „Deshalb haben die Wandlungen ihren Ursprung im *Taiji*, und das *Taiji* bringt die beiden Formen hervor. Die beiden Formen bringen die vier Bilder

hervor, und die vier Bilder bringen die acht Trigramme hervor.“⁴⁷ 是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦 (Zhouyi 2011:595). Der Unterschied in der Einheit ist also der Anfang der Wandlungen in Yijing. Mit der Einheit des Yin und Yang und deren Unterschied beginnt die Darstellung der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit. Der Anfang der Welt nach Yijing ist nicht das unterschiedslose und bestimmungslose Sein, sondern Einheit mit Unterschied. Dieser Unterschied in der Einheit enthält in sich die Tendenz, die die Welt in Bewegung veranlasst.

Hegels Interpretation des Yang und Yin als Einheit und Zweiheit

Hegel hat versucht, die Begriffe von Yang und Yin mit den Grundgedanken der Zahlen in der Philosophie des Pythagoras zu vergleichen und zu interpretieren. Der Begriff der Zahl findet Hegel zwischen Sinnlichkeit und reinem Gedanken: die Zahl ist „nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.“ (18:236) Der philosophische Wert der Zahl als Gedanke ist nach Hegel der Begriff des Eins: „Das Eins ist eine Kategorie des qualitativen Seins, und zwar des Fürsichseins, des so mit sich Identischen, dass es alles andere aus sich ausschließt, – für sich bestimmt, gleichgültig gegen Anderes.“ (18:237) *Zählen* ist dann einfach jedem Eins ein weiteres Eins hinzuzufügen, so Hegel weiter. Hegel hat die Einheit als die Identität, Allgemeinheit definiert, und die Zweiheit (δύαζ) als den Unterschied, das Besondere. (18:242) „Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose; die Zweiheit aber ist das Ungleiche, in sie fällt das Entzweien oder Form.“ (18:243) Den Begriff der Zweiheit hat Hegel nur in seiner Behandlung der Philosophie des Pythagoras verwendet, aber nicht in seinem eigenen philosophischen System. Der Begriff der Zweiheit gehört also nicht zu den Kernbegriffen Hegels. Hegel sieht die Gemeinsamkeit zwischen den Begriffen von Yang und Yin und den Grundgedanken des Pythagoras und hat Yang als Einheit und Yin als Zweiheit interpretiert. Beiden, die Begriffe von Yang und Yin und die Grundgedanken des Pythagoras, haben nach Hegel die gemeinsame Dialektik von Einheit als Identität und Zweiheit als Unterschied. (1940:276)

Hegels Interpretation des Yang und Yin als Einheit und Zweiheit ist jedoch widersprüchlich. Hegels Gedanken über die Einheit und Zweiheit passen nicht mit den Begriffen von Yang und Yin aus dem Yijing zusammen. Hegels Interpretation des Yang als Einheit und Yin als Zweiheit ist

⁴⁷ Eigene Übersetzung. Vgl. Schillings Übersetzung: „Daher besitzen die Wandlungen den Großen Dachfirst. Dieser bringt die beiden Formen hervor. Die beiden Formen bringen die vier Bilder hervor. Die vier Bilder bringen die acht Zeichen hervor.“ (Schilling 2009:219)

vielleicht das Resultat der sinnlichen Analyse der beiden Zeichen, denn schließlich hat Hegel das Zeichen für Yang als einfachen Strich und das Zeichen für Yin als den in sich gebrochenen Strich interpretiert. Die Zweiheit als Unterschied besteht aber zwischen Yang und Yin, nicht innerhalb des Yin selbst. Yin allein steht nicht für die Zweiheit, der Unterschied besteht nur zwischen Yin und Yang. Das Yin allein macht bei sich keinen Unterschied aus. Yin und Yang sind nicht getrennt zu betrachten, sondern die beiden sind eine Einheit, und der Unterschied ist nur zwischen Yin und Yang, nicht innerhalb des Yin.

Ferner lässt sich Hegels Interpretation des Yang als Einheit und des Yin als Zweiheit nicht mit seiner eigenen Erläuterung des Yang als das Vollkommene, das Männliche und des Yin als das Weibliche, das Schwache vereinbaren. Das Yang als die Einheit und das Affirmative ist das Zeichen für das Vollkommene, den Vater und das Männliche, so Hegel, und das Yin als Entzweiung und das Negative ist ein Zeichen für die Mutter, das Weibliche, das Schwache und das Unvollkommene. (1940:276) Wie kann Yang einerseits als Einheit und andererseits als Zeichen für das Vollkommene, den Vater und das Männliche stehen? Die Zeichen, die für Männlichkeit und Weiblichkeit stehen, sind nicht mehr reine Gedanken wie die Begriffe der Einheit und des Unterschieds, vielmehr sind Yang und Yin in ihren Bedeutungen als das Männliche und das Weibliche der Gegensatz in der Vielfältigkeit der empirischen Welt.

Hegels Interpretation des Yang und Yin als Sein und Nichtsein

In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* hat Hegel ganz kurz etwas über das Yijing geschrieben, und hat Yang als Sein und Yin als Nichtsein interpretiert. Hegel schreibt: „ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja; der gebrochene (– –) Zwei, die Entzweiung und die Negation: nein.“ (16:321) Hegels Beschreibung der Zeichen von Yang und Yin hier ist im Grund genommen dieselbe wie in seiner *Geschichte der Philosophie* (Band 18). Hier hat Hegel nur Yin als die Negation des Yang bezeichnet. Er versucht, die Begriffe von Yang und Yin mit seinen eigenen Begriffen von Sein und Nichtsein zu vergleichen und sie aus dieser Sicht zu interpretieren. Diese zwei grundlegenden Begriffe aus dem Yijing interpretiert Hegel als „Sein und Nichtsein, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist.“ (16:321) Hegel sieht Yin und Yang als die ursprünglichen Kräfte aller Dinge. Das Verhältnis zwischen Yang und Yin ist aber grundsätzlich nicht dasselbe wie das zwischen Sein und Nichtsein bei Hegel. Yang und Yin beschreiben den Gegensatz in der Sache, zwischen Himmel und Erde, Tag und Nacht,


dem Starken und dem Schwachem, dem Männlichen und dem Weiblichen, dem Wachsen und dem Sterben, und so weiter. Das Sein und Nichtsein bei Hegel sind reine Vernunftbegriffe und beide sind dasselbe in ihrer Unbestimmtheit. Das Sein und Nichtsein beziehen sich nicht auf empirische Dinge und sie beschreiben auf keinen Fall den Gegensatz in der Natur. Eine Analogie zwischen dem Verhältnis von Sein und Nichtsein bei Hegel und dem Verhältnis von Yang und Yin in Yijing gibt es nicht.

Hegels Darstellung des Yijing als Zeichen der empirischen Welt

Der Vorteil beim Philosophieren mit Zeichen ist, dass man durch die Kombinationen der Zeichen ein komplexeres mathematisches System aufbauen kann. Die zwei grundlegenden Zeichen von Yin und Yang können zu zweien, zu dreien (die Acht Trigramme 八卦), und zu sechsen (64 Hexagramme 六十四卦) miteinander verbunden werden. Hegel hat hier die Bedeutungen der Acht Trigramme dargestellt. Das erste wird mit drei durchgehenden Strichen untereinander dargestellt ☰, das ist *Qian* 乾 und steht für den Himmel; das zweite ☵, *Dui* 兌 steht für reines Wasser; das dritte ☲, *Li* 離 steht für das Feuer; das vierte ☳, *Zhen* 震 steht für den Donner; das fünfte ☴, *Xun* 巽 steht für den Wind; das sechste ☶, *Kan* 坎 steht für „das Wasser überhaupt (als Dampf)“; das siebte ☱, *Gen* 艮 steht für den Berg und das achte ☷, *Kun* 坤 steht für die Erde. (Hegel 1940:277) Dies sind die Darstellungen der sinnlichen Gegenstände durch die Acht Trigramme und Hegel sieht in ihnen die „philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit“. (1940:277) Die Zeichen für Yin und Yang selbst sind abstrakte Begriffe, die Acht Trigramme jedoch sind sinnliche Gegenstände. Dieser Übergang von abstrakten Begriffen zu sinnlichen Gegenständen ist für Hegel schwer zu begreifen: „aber von diesen einfachen Abstraktionen wird gleich zur Bedeutung von ganz sinnlichen Gegenständen übergegangen.“ (1940:276)

Hegel findet es zudem schwer zu verstehen, die Kategorien von Himmel, Donner, Wind, Wasser und Berge, also Kategorien gemischt aus Naturgegenständen und Naturphänomenen, in die gleiche Kategorie zu stellen. (1940:277) Warum steht beispielsweise das dritte Trigramm ☲ für das Feuer? Was ist die wesentliche Verbindung zwischen diesem Trigramm und dem Feuer? Warum kann es nicht auch für das Wasser stehen (denn das Zeichen sieht auch wie Wasser aus)? Sind die Beziehungen zwischen diesen Achte Trigrammen und ihren Bedeutungen willkürlich? Diese Fragen zu

beantworten ist sehr schwierig und die Begründungen sind im Yijing selbst auch nicht genannt und nicht erklärt. Das ist aber gerade der Wert von Hegels Kritik, Fragen zu stellen, die in Yijing selbst nicht erklärt sind.

Der schnelle Sprung von allgemeinen Abstraktionen zu den Darstellungen der sinnlichen Gegenstände ist für Hegel nicht logisch. „Schon aus der Bedeutung der ersten Zeichen sieht man, wie schnell es von dem Abstrakten zu der Materie übergeht.“ (1940:277) Als Beispiel nennt Hegel das Hexagramm *Meng* 蒙卦. Es besteht aus den Trigrammen *Kan* 坎卦 ☵ (für Wasser) und *Gen* 艮卦 ☶ (für Berge). Das Hexagramm *Meng* 蒙卦 hat Berge oben und Wasser unten und sieht so aus: . Hegel zitiert die Erklärung für dieses Hexagramm aus dem Yijing: „Die Berge kommen dem reinen Wasser gegenüber, und es wird betrachtet, dass das Wasser, die Dünste in die Berge dringen und dass sie aus den Bergen als Quellen und Flüsse wieder ausgehen.“ (1940:277) Hegel findet es inakzeptabel, Diese Sichtweise als vernünftiges Denken hinzunehmen. Dieses Hexagramm ist nicht mehr abstrakte Bestimmung, sondern „zu dem Sinnlichsten“ übergegangen. (1940:277) Das Sinnliche ist für Hegel das Einzelne, nicht das Allgemeine, und deshalb ist die Beschäftigung mit dem Sinnlichen nicht das Denken, das jedoch allgemein ist. Im Sprung von abstrakten zu sinnlichen Bestimmungen und in solchen Aufzählungen findet Hegel nicht „die Notwendigkeit des Gedankens.“ (1940:278) Die Notwendigkeit des Gedankens ist für Hegel die Bewegung des Denkens durch Begriffe.

Hegels kritische Beurteilung des Yijing als des Abstrakten

Hegel hat das ganze Zeichen-Gedanken-System des Yijing als abstrakt kritisiert.

Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, dass die reinen Gedanken zum Bewusstsein gebracht sind; es ist aber nicht weit damit gegangen, es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dies Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen, so dass in diesem Auflesen der konkreten Prinzipien nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. (18:143)

Diese Beurteilung Hegels betrifft auch die allgemeine chinesische Denkweise. „Die Chinesen sind in der Abstraktion geblieben; und wenn sie ins Konkrete hinübergehen, so ist es nach der theoretischen Seite eine äußerliche Verbindung von Gegenständen, die sinnlicher Art sind; es ist keine Ordnung, keine gründliche Anschauung darin.“ (1940:286) Hier sind zwei wichtige Begriffe bei Hegel, nämlich das Abstrakte und das Konkrete, die genau untersucht und erläutert werden müssen, um Hegels Kritik an der chinesischen Denkweise und dem Mangel des Philosophierens in China richtig begreifen zu können.

Hegels Begriffe des Abstrakten und Konkreten

Die wirklichen Bedeutungen des Abstrakten und Konkreten bei Hegel können nicht durch ihre Verwendung im alltäglichen Gebrauch begriffen werden. Das Abstrakte leitet Hegel in seinem ursprünglichen Sinn aus dem Lateinischen ab. Das Adjektiv *abstrakt* kommt vom lateinischen Verb *abstraho*, was *wegziehen, entfernen oder trennen* bedeutet. Das Adjektiv *abstrakt* bedeutet also weggezogen oder getrennt. Etwas abstrakt zu betrachten bedeutet also, etwas getrennt zu betrachten. Getrennt von was? Vom Ganzen. In seiner Getrenntheit und Einseitigkeit betrifft das Abstrakte bei Hegel das Sinnliche sowie das Begriffliche. Der Begriff des Hauses zum Beispiel ist nur ein bestimmter Begriff, so Hegel, er ist nur eine einfache Bestimmung und abstrakte Vorstellung, eine Abstraktion, die vom Begriff nur das Moment der Allgemeinheit nimmt und die Besonderheit und Einzelheit weglässt, deshalb ist dieser bestimmte Begriff nicht an ihm entwickelt und damit gerade vom Begriff abstrahiert. (8:314f.) In seinem Aufsatz *Wer denkt abstrakt?* (1807) hat Hegel ein Beispiel für das Abstrakte als das Einseitige getrennt vom Ganzen gegeben. Wenn man einen Mörder nur als Mörder betrachtet, dann hat man „durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm“ getilgt. (2:578) Hegel erzählt weiter die Geschichte einer alten Frau, die den Mörderkopf auf dem Schafott von der Sonne beschienen sah und fand es auch noch wert. Sie betrachtete damit, so Hegel, den Mörder nicht mehr in seiner Abstraktion als Verbrecher, „sondern sah in der höheren Sonne ihn zu Gnaden aufgenommen.“ (2:579)

Unter dem „Konkreten“ versteht man normalerweise bestimmte sinnliche Gegenstände in ihren Einzelheiten und die Mannigfaltigkeit der Dinge im Allgemeinen. Das ist aber nicht was Hegel meint mit dem „Konkreten“. Das Adjektiv *konkret* kommt vom lateinischen Verb *concurro*, was *zusammenlaufen oder zusammen sein* bedeutet. Hegel verwendet das Wort *konkret* in dieser ur-

sprünglichen Bedeutung. Das Konkrete für Hegel ist das Zusammensein und zwar das Zusammensein von Begriff und Objektivität. In diesem Sinn sagt Hegel, der Begriff „ist das schlechthin *Konkrete*“. (8:313) Die Philosophie als das begreifende Denken ist für Hegel das Erkennen der Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten; „Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.“ (18:46)

Nun kommen wir zurück zu Hegels Kritik am Yijing als einem philosophischen System. Hauptkritikpunkt von Hegel ist also, dass das Yijing nur das Abstrakte, das sich mit dem *Einseitigen* beschäftigt aber nicht ins Konkrete hinübergeht, ist. Das Yijing hat nach Hegel das Konkrete als die dialektische Einheit des Endlichen und Unendlichen nicht aufgefasst. Die empirische Welt wird von den Chinesen, so Hegels Kritik, nicht als konkrete Einheit von Begriff und Erscheinung betrachtet. Die Chinesen beschäftigen sich vielmehr nur *einseitig* mit den einzelnen sinnlichen Dingen und natürlichen Phänomenen. Dieser Kritikpunkt äußert sich auch in Hegels Kritik an der chinesischen Geschichte als *prosaisch*.⁴⁸

Das Yijing als Darstellung der Bewegungstendenzen

Nicht die Beziehungen zwischen den Zeichen und den sinnlichen Gegenständen (denn es gibt in solchen Verhältnissen doch gewiss Willkürlichkeit), sondern die Beziehungen zwischen den Zeichen selbst sind das Wesentliche im Zeichen-Gedanken-System des Yijing. Die Acht Trigramme und die 64 Hexagramme sind nicht als die Darstellungen von Dinge, sondern ihrer *Bewegungstendenzen* zu betrachten, wie Wilhelm interpretiert; sie sind Zeichen „wechselnder Übergangszustände, Bilder, die sich dauernd verwandeln.“ (Wilhelm 1970:11)⁴⁹ Nur in diesem Sinn ist das Yijing philosophisch. Diese Bewegungstendenzen sind nicht die willkürliche, sondern die immanente Bedeutung der Zeichen. Die Grundlage der innerlichen Bewegungstendenzen im Yijing ist, wie am Anfang dieses Abschnitts erläutert, der Zusammenhang und Unterschied zwischen den beiden Zeichen für Yin und Yang, die in den Acht Trigramme und den 64 Hexagramme untereinander stehen (zwei Yangs untereinander, oder zwei Yins, oder Yin oben und Yang unten, oder

⁴⁸ Siehe hierzu Hegels kritische Beurteilung des chinesischen Epos in Abschnitt 4 Hegels Stellung zur chinesischen Kunst.

⁴⁹ Der grundlegende Unterschied zwischen dem Zeichen-Gedanken-System in Yijing und zum Beispiel dem System der römischen Ziffern ist: bei den römischen Ziffern gibt es keine innerliche *Bewegungstendenz*. Es gibt nur Addition und Subtraktion, mehr nicht. Die Bedeutung der römischen Ziffern ist also nur das Resultat der Addition und Subtraktion.

Yang unten und Yin oben). Die einzelnen Linien in den Acht Trigrammen und den 64 Hexagrammen werden *von unten nach oben* gelesen, das heißt: die unterste Linie steht am Anfang und die oberste Linie steht am Ende der Entwicklung. Diese Bewegungstendenzen sind das Ergebnis der Analyse der Zeichen für Yin und Yang in ihrem Verhältnis zu anderen Linien in den Trigrammen und Hexagrammen. Die Bewegungstendenzen sieht man durch die Position und das Verhältnis einer Linie zu anderen Linien. Die Position der Linie und ihr Verhältnis zu anderen Linien machen die Bewegungstendenzen aus. Hier zeigt sich der Vorteil des Philosophierens durch Zeichen: durch das Analysieren der verschiedenen Linien bewegen sich die Gedanken. Diesen philosophischen Aspekt des Yijing als Darstellung der Bewegungstendenzen hat Hegel jedoch nicht begriffen.

Das Verhältnis zwischen Bild und Gedanken im Yijing

Um das Yijing als Gedankensystem in seiner Tiefe zu begreifen muss man das Verhältnis zwischen den Zeichen und Gedanken im Yijing verstehen. Zunächst muss aber der chinesische Begriff *Xiang* 象 erläutert werden. Der Begriff *Xiang* 象 ist einer der zentralen Begriffe im Yijing und der Schlüssel zu seiner Interpretation. Was genau bedeutet das Wort *Xiang* 象? Bauer hat dieses Wort verschiedentlich als *Abbild*, *Symbol* oder *Emblem* übersetzt. (Bauer 2001:126) Der Grund, diese verschiedenen Möglichkeiten anzugeben, ist, dass Bauer kein einzelnes Wort auf Deutsch findet, das der genauen Bedeutung des chinesischen Wortes entspricht. Das ist gerade das Problem der Übersetzung bei der Begegnung von verschiedenen philosophischen Denkweisen. Der Begriff aus einem philosophischen System ist nicht unmittelbar durch einen Begriff aus einem anderen System erklärbar.⁵⁰ Die Bedeutung eines Wortes ist, wie in jeder Sprache, bestimmt durch seine Beziehung zu anderen Wörtern, auch ein Begriff ist bestimmt durch seine Beziehung zu anderen Begriffen. Die genaue Bedeutung von *Xiang* kann also nicht erklärt werden, wenn das Wort isoliert von anderen Wörtern steht, es lässt sich nur im Zusammenhang mit anderen Wörtern erklären. Im *Kommentar des Yijing* steht: „Im Himmel ist es *Xiang* geworden, und auf der Erde ist es *Xing* geworden.“ 在天成象，在地成形 (Zhouyi 2011:561). Das Wort *Xing* 形 bedeutet sichtbare Form oder

⁵⁰ Ein Aspekt der Schwierigkeit bei interkultureller Kommunikation und bei Übersetzungen ist, was in einer Sprache unterscheidet ist in einer anderen Sprache nicht. Die Engländer unterscheiden zwischen „safety“ und „security“, zum Beispiel, die Deutschen aber verstehen beiden als „Sicherheit“, welche die einzige Übersetzungsmöglichkeit für die beiden englische Wörter ist. Der genaue Unterschied zwischen den zwei englischen Wörtern „adapt“ und „adjust“, um noch ein Beispiel anzuführen, ist für die Deutschen ebenfalls schwer zu erklären, denn sie haben nur die Vorstellung von „Anpassen“.

Erscheinung. Schilling hat diesen Satz so übersetzt: „Am Himmel entstehen Bilder. Auf der Erde bilden sich Formen.“ (Schilling 2009:209) Das Wort Xiang kann man zwar als „Bild“ übersetzen, aber es bedeutet vielmehr etwas Nichtsinnliches; es ist das Gegenteil einer Form, die sichtbar ist. Das englische Wort *Image* (nicht in dem Sinn, wie das Wort von den Deutschen verwendet wird, als das Bild der Öffentlichkeit) ist in diesem Sinn eine gute Übersetzung für Xiang. Xiang im Yijing bezieht sich nicht auf die einzelne Linie für Yin oder Yang, sondern auf das ganze Triagramm mit drei Strichen oder auf das Hexagramm mit sechs Strichen.

In seinen *Studien zum Yijing* hat Wang Bi 王弼 (226-249), einer der wichtigsten Kommentatoren und Interpreten von Yijing, das Verhältnis von *Xiang* 象 (Bild) und *Yi* 意 (Gedanke) erläutert. Wang Bis Gedanken gebe ich hier wieder:

Das Bild ist aus dem Gedanken geboren. Nichts ist besser als ein Bild, um einen Gedanken auszudrücken. Da das Bild aus den Gedanken geboren wird, kann man durch das Bild den Gedanken anschaulich machen. Der Gedanke ist durch das Bild ausgedrückt, insofern das Bild ihn ausdrücken kann. Der Zweck des Bildes ist, den Gedanken zu erleuchten; wenn man den Gedanken versteht, kann man das Bild vergessen. Wenn man nur das Bild hat, dann kennt man den Gedanken, der dahinter steckt, noch nicht. Das Bild ist zwar aus den Gedanken geboren, aber was das Bild unmittelbar ist, ist nicht was durch das Bild auszudrücken. Um den Gedanken, der sich dahinter verbirgt, zu entdecken, muss man das Bild vergessen. Nur wenn man das Bild vergisst, begreift man den Gedanken. (Wang Bi 2012:284f.)⁵¹

In Wang Bis Dialektik der Bilder und Gedanken ist das Sichtbare nur ein Bild für das Unsichtbare. Der Gedanke selbst ist unsichtbar, er äußert sich durch das Sichtbare. Man muss aber zurück ins Unsichtbare gehen, um den Gedanken selbst begreifen zu können. Aber ohne das Sichtbare ist auch das Unsichtbare nicht zu begreifen. In Wang Bis Philosophie ist das Bild nicht identisch mit dem Gedanken und man muss das Bild vergessen, um den Gedanken erfahren zu können. Um den Gedanken zu begreifen, muss man das Bild loslassen. Die Gedanken sind für Wang Bi *fließend*; wenn man an Bildern oder Wörtern festhält, dann versteht man die Gedanken nicht. Man muss Bilder oder Dinge loslassen, um die Gedanken zu begreifen. Nicht nur die Gedanken sind fließend,

⁵¹ In dem ursprünglichen Text von Wang Bi gibt es noch ein dritter Begriff *Yan* 言, welches das Wort bedeutet. Die Verhältnisse zwischen *Xiang* 象 (Bild), *Yan* 言 (Wort) und *Yi* 意 (Gedanke) sind sehr komplex. Hier wird aber nur das Verhältnis zwischen Xiang und Gedanken berücksichtigt. Die Übersetzung hier ist meine eigene.

auch das Leben selbst ist nach der Vorstellung des Yijing fließend, wie ein Fluss, der Tag und Nacht fließt. Dieses Bild des Lebens als Fluss hat Konfuzius so poetisch geäußert: „Der Meister stand an einem Fluss und sprach: ‚So fließt alles darin, wie dieser Fluss, ohne Aufhalten Tag und Nacht‘!“ (Wilhelm 1955:102) 子在川上曰: “逝者如斯夫, 不舍晝夜” (Konfuzius §9,17). Das Leben als Fluss zu betrachten ist die Grundbestimmung des Yijing.

9.3 Verbindung des Menschen mit dem Kosmos als Grundlage des Yijing

Unvereinbarkeit des Yijing als Wahrsagerei und als Vernunft für Hegel

Das Yijing ist ein philosophisches System und gleichzeitig Wahrsagung. Das Interesse am Dao (der Vernunft) der Welt und das Interesse am menschlichen Schicksal scheinen vereint für die Chinesen im Yijing. Dieser offensichtliche Widerspruch in der Auffassung des Yijing ist für Hegel ein Rätsel.

In diesem Umstand, dass die Chinesen ihre heiligen Bücher auch zum gemeinen Wahrsagen benutzen, kann etwas sehr Charakteristisches gesehen werden, nämlich dies, dass der Kontrast bei den Chinesen vorhanden ist zwischen dem tiefsten Allgemeinen und dem ganz Äußerlichen, vollkommen Zufälligen. Diese Figuren sind die Grundlage der Spekulation und zugleich dienen sie auch zum Wahrsagen; das Äußerlichste, Zufälligste wird so mit dem Innersten in unmittelbaren Zusammenhang gebracht. (1940:275)

Der Zusammenhang von wahrscheinlich vollkommener Zufälligkeit in der Verwendung des Yijing als Instrument der Wahrsagung und die tiefste Spekulation des Buches ist für Hegel ein Widerspruch. Diesen „Kontrast“ hält er für „sehr charakteristisch“ in der chinesischen Denkweise. Hegel gibt jedoch hierzu keinen weiteren Kommentar oder eine Erklärung ab und versucht auch nicht weiter, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Diese Frage ist aber eine wichtige Frage, um die Denkweise der Chinesen hinsichtlich des Yijing richtig zu verstehen. Das Zufällige als eine Methode des Wahrsagens ist nach Hegel nicht vernünftig. Denn das Zufällige ist das Einzelne und nicht das Allgemeine. Das Zufällige ist also dem Geist, der vernünftig und allgemein ist, fremd. Das Individuum erkennt sich damit nicht als freies Subjekt, so Hegel, sondern unterwirft sich der Macht der Natürlichkeit und Zufälligkeit. Im Zufälligen erkennt sich der Geist noch nicht als wahren, denkenden Geist (wie bereits in Abschnitt 6 Hegels Stellung zur chinesischen Religion erläutert). Die Anwendung des Yijing als eine Art von Prophezeiung, wenn nicht geleitet von Vernunft,

kann doch schnell zur Zauberei verfallen. Die Suche nach dem Zusammenhang in der Zufälligkeit zeigt die Geistlosigkeit der Chinesen. (12:168) Mit Geistlosigkeit meint Hegel den Mangel an Vernünftigkeit und Allgemeinheit. Die Abhängigkeit von Wahrsagerei als Ersatz für den subjektiven Willen ist geistlos, denn der Mensch in sich frei ist, so läuft Hegels Kritik an den Chinesen, die in Yijing durch das Zufällige ihre Schicksale zu erkunden.

Zufälligkeit als Methode des Wahrsagens

Wegen der Anwendung des Yijing beim Wahrsagen nennt Hegel das Yijing das „Buch der Schicksale“. (1940:271; 275) Mit dem Wort „Schicksal“ steht der denkende und handelnde Mensch, und zwar das Individuum, im Zentrum. Hegel beschreibt die Methode und den Prozess, wie das Yijing in der Wahrsagung verwendet wird:

Beim Wahrsagen hat man in einem Etui hölzerne Stäbchen, man nimmt eins in die Hand, verrichtet ein Gebet; der Priester nimmt das Stäbchen heraus, wirft es mit anderen in die Luft. Durch die gefallen Stäbchen bilden sich auf der Erde gewisse Figuren, deren Sinn er aus dem Y-king kennt und zum Vorherbestimmen des Schicksals benutzt. (1940:271)

Das Zufällige, das seinen Grund im Anderen hat (8:284f.), scheint aber die beste Methode für die Wahrsagung. Wer sein eigenes Schicksal erkunden will, sucht den Zusammenhang im Zufälligen. Die notwendigen natürlichen Phänomene mit bestimmten Ergebnissen, zum Beispiel dass die Sonne jeden Morgen im Osten aufgeht, können überhaupt nicht für die Wahrsagung verwendet werden. Solche Phänomene mit bestimmten Ereignissen rufen bereits eine bestimmte Reaktion im Geist hervor; der Geist ist somit nicht mehr offen und empfänglich, den kosmologischen Klang zu empfangen. Das Zufällige gibt dem Menschen aber Spielraum für Interpretationen, und gerade deswegen ist der Geist erregt. Nur in diesem Zustand der Erregung und Offenheit kann der Geist eventuell die göttliche Offenbarung empfinden. Das ist die Voraussetzung des Wahrsagens durch das Zufällige, dass der eigene Gedanke des Menschen, der sein Schicksal erkunden will, Teil des Wahrsagens ist. Er muss ein Teil sein. In diesem Sinn ist der Mensch Mitgestalter seines Schicksals. „Es bedarf dazu eines klaren und ruhigen Gemüts, das empfänglich ist für die kosmischen Einwirkungen, die in den unscheinbaren Orakelstengeln verborgen sind.“ (Wilhelm 1970:14) Denn der Geist offenbart sich nur dem Geist und das göttliche Wissen offenbart sich nicht den Augen und Ohren, sondern nur dem empfänglichen Geist. Das Zufällige ist lange als Mittel für die

Erkundung des göttlichen Wissens und der persönlichen Schicksale verwendet worden. Hegel berichtet, wie die Griechen durch zufällige natürliche Zeichen ihre Handlungen bestimmt haben. „Das Aufsuchen eines Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Geistigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben.“ (10:56)


Die wahre Bedeutung des menschlichen Schicksals

Das Interesse am menschlichen Schicksal gehört zu den Grundbestimmungen des Menschen. Es ist ein grundlegendes Merkmal des Menschen, sein eigenes Schicksal, seine Situation unter den Menschen und seinen Teil am Leben zu erforschen; noch größer ist das Interesse, die Stellung des Menschen im Kosmos insgesamt zu untersuchen. Es ist unvorstellbar, dass ein Individuum überhaupt kein Interesse daran hat. Der denkende und handelnde Mensch will nicht nur wissen, was ihm geschehen wird, sondern auch was das möglicherweise beste Verhältnis zu anderen Menschen und der Welt überhaupt wäre. Das heißt, der Mensch will wissen, was sein *Teil am Leben* (Prediger 9,9) ist und was das Leben überhaupt ist.

Das menschliche Schicksal soll nicht mechanisch als ein *vorbestimmter* Verlauf des menschlichen Lebens verstanden werden. Das Schicksal ist im Grunde genommen die Beschränkung des individuellen und allgemeinen Lebens sowie die Verbundenheit des individuellen Lebens mit anderem Leben und mit dem Ganzen. Für das Schicksal als eine Beschränkung wird der Mensch grundsätzlich als handelndes Individuum betrachtet. Das handelnde Individuum begegnet seinem Schicksal nur durch Handeln, und ohne das Handeln jeder Art wäre das Schicksal sinnlos, denn es ist weder theoretisch noch spekulativ. Wenn man nicht durch das Wollen ins Dasein sich beschränken will, sondern nur beim Denken im Theoretischen bleibt, dann ist der Begriff des Schicksals sinnlos. Das Schicksal betrifft nur das Dasein des Menschen. In diesem Sinn sagt Hegel, dass der Mensch im Schicksal sein eigenes Leben erkennt. (1:345) Nur durch das wirklich Handeln kann ich wissen, was ich tun kann und was ich tun soll. Die sechs Striche in einem Hexagramm repräsentieren die Situation, wo man sich aktuell und in der Zukunft befindet. Der Mensch leitet dann daraus ab, wie man richtig handeln soll. „In jeder Situation war eine Handlungsweise richtig, eine andere falsch. Offenbar brachte die richtige Handlungsweise Glück, die falsche Unglück.“ (Wilhelm 1970:13) In dieser Interpretation Wilhelms ist das Schicksal, das dem Menschen widerfährt, anders als in der Lehre des Buddhismus, denn hier geht es nicht darum, was der Mensch tut oder nicht tut. In diesem

Sinn hat also die Wahrsagung keine moralische Bedeutung. Dennoch muss der Mensch sich fragen, was er tun soll. Dadurch wird er zum Mitgestalter des Schicksals. (Wilhelm 1970:14)

Die Erkundung des Schicksals durch Yijing von Konfuzius

Konfuzius selbst hat das Yijing auch für die Wahrsagung benutzt. Der Hintergrund war, dass Konfuzius damals keine Stelle in der Regierung hatte und sich mittels der Wahrsagung erkundigen wollte, ob er überhaupt eine Stelle beantragen sollte. Bei der Wahrsagung durch Yijing hat Konfuzius das 22. Hexagramm *Bi* 賁  erhalten und er war nicht glücklich mit diesem Ergebnis. Als er hierüber von seinen Schülern befragt wurde, sagte er: „Unten den Bergen gibt es Feuer, welches das Zeichen der Verzierung ist. Ich habe gehört, dass die rote Farbe nichts geschmückt und die weiße Jade nichts graviert wird. Warum? Das Wesentliche ist schon da und keine Verzierung ist notwendig.“⁵² Da dieses Hexagramm *Verzierung* bedeutet, glaubte Konfuzius, sollte er eine Stelle in der Regierung annehmen, würde er wie die Verzierung sein und keine wirkliche Macht haben. Konfuzius erkennt bei diesem Ergebnis sein Schicksal, dass er zu seiner Zeit nicht gehört. Konfuzius gehört nicht zur seiner Zeit, sondern aller Zeit.

Verbindung des Menschen mit dem Kosmos als die Grundlage des Yijing

Die Verbindung des Menschen mit dem Kosmos ist die Grundlage des Yijing als Wahrsagung *und* als philosophischem System. Ohne diese Verbindung ist das Yijing nichts. Bauer erkennt diese Verbindung und betrachtet das Yijing „direkt als ein Abbild der Welt, dessen Grundstruktur einen Einblick in den Bau und die Entstehung des Seins erlaubt. Es ist eine Art Weltformel, ein Weltmodell, mit dem man das Funktionieren des Seins, das sich eben in Wandlungszuständen äußert, gewissermaßen aus der Nähe beobachten kann, indem man dieses Sein *en miniature* in der Hand trägt.“ (Bauer 2001:126f.) Das Yijing ist für Bauer also ein Abbild des Kosmos und trägt in sich die Ordnung des Kosmos. Nur in diesem Sinn kann man das Yijing als den Kosmos *en miniature* betrachten. Nur in der Verbindung des Menschen mit dem Kosmos ist das Yijing als Wahrsagung

⁵² Eigene Übersetzung. Diese Geschichte der Erkundung des Schicksals durch Yijing von Konfuzius ist aufgezeichnet in *The School Sayings of Confucius* 孔子家語 (Abschnitt 10, §3). Die ersten zehn Abschnitte dieses Buches werden ins Englische übersetzt (siehe Konfuzius: *K'ung Tzū Chia Yü* 孔子家語 *The School Sayings of Confucius* (1950); diese Geschichte ist auf der Seite 244 und 245). Siehe Kommentare zu diesem Hexagramm in *Zhouyi* 周易 (2011), S. 207. Siehe auch Kommentare und Interpretationen von Schilling für das 22. Hexagramm in *Yijing, Das Buch der Wandlungen* (2009), S. 80-82 und S. 547-553.

möglich, denn man kann etwas nicht durch ein fremdes System erkunden; man kann die Ordnung des Kosmos nicht von außen begreifen, man muss selbst darin enthalten sein.

Abschnitt 10: Hegels Stellung zum Daoismus in China

10.1 Daoismus als Zauberei und Fantasie

Dieser Abschnitt untersucht Hegels Stellung zum Daoismus in China. Neben dem Daoismus als System der philosophischen Gedanken versteht Hegel den Daoismus auch als eine Form von Religion mit Eigenschaften von Zauberei und Fantasie. Bevor Hegels kritische Beurteilung des Daoismus als philosophischem System ausführlich untersucht wird, wird zunächst kurz erläutert, wie Hegel den Daoismus als Zauberei und Fantasie beschreibt. Diesen Zusammenhang findet Hegel merkwürdig und er bezeichnet die Anhänger des Dao als „eine besondere Sekte“ und „Verehrer der Vernunft“. (12:171) Sie „sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und Mystisches in ihre Vorstellungsweise. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der besitze ein allgemeines Mittel, das schlechthin für mächtig angesehen werden könne und eine übernatürliche Macht erteile, so dass man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben und niemals dem Tode unterliege.“ (12:171f.) An anderer Stelle beschreibt Hegel die Anhänger des Dao weiter als abergläubisch. „Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft und versichern dann, dass derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze, dass er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel [zu] erheben, dass er fliegen könne und nicht sterbe.“ (18:145f.)

Für Hegel sind die Vorstellungen der Anhänger des Dao Zauberei und Fantasie und nicht von Vernunft geleitet. Solche Zauberei und Fantasie im Daoismus sind für Hegel jedoch nicht absolut negativ, denn solche Vorstellungen und der Versuch, übernatürliche Macht zu erlangen, zeigen schon die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur. (16:283) Hegel betrachtet Zauberei als den Anfang des geistigen Erwachens, worin der Mensch das Bewusstsein hat, dass er nicht unter der natürlichen Macht steht, sondern dass „der Geist etwas Höheres ist als die Natur.“ (16:283) Zauberei ist nach Hegel aber dennoch eine Form von geistiger Tätigkeit und gehört somit zum geistigen Leben, denn nur der Mensch und nicht das Tier kann Zauberei ausüben.

In der Beschreibung des Daoismus als Zauberei und Fantasie hat Hegel durchgehend das Wort „Vernunft“ als Übersetzung für „Dao“ verwendet. Hegel verwendet das Wort Vernunft hier aber nicht im Einklang mit seiner philosophischen Definition des Begriffs, sondern ganz locker und

Vernunft scheint hier die Bedeutung von *zauberhafter Kraft* zu haben. Jetzt verlassen wir Daoismus als eine Form der Religion mit Bestimmungen und Praxis von Zauberei und Fantasie, und unten untersuchen wir Hegels kritische Beurteilung des Daoismus als eine philosophische Denkweise.

10.2 Hegels Zitate des Daodejing

Zunächst werden alle Zitate Hegels aus dem Daodejing dargestellt und erläutert. Hegel kennt das *Daodejing* hauptsächlich in der französischen Übersetzung des Sinologen Abel Rémusat (1788-1832), die er in Wien gesehen hat. Hegel sagt in seiner Vorlesung: „Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen.“ (18:146)⁵³ Manche Wissenschaftler haben Zweifel daran, ob Hegel die *gesamte* Übersetzung des Daodejing gelesen hat.⁵⁴ Die Sätze, die Hegel in seinen Schriften aus dem Daodejing zitiert, gehören zu den wichtigsten Teilen des Daodejing, und somit also zu den Kerngedanken von Laozi. Schließlich hat Hegel selbst gesagt, die Schrift von Laozi „ist fast ganz übersetzt.“ (1940:282) Es ist also wahrscheinlich und vernünftig zu vermuten, dass Hegel die *gesamte* Schrift Laozis gekannt hat (immerhin hat das ganze Buch des Daodejing insgesamt nur etwa 5000 chinesische Schriftzeichen!).

Da Hegel nicht viel aus dem Daodejing zitiert hat, ist es möglich und scheint auch notwendig und vorteilhaft, alle Zitate genau und sorgfältig zu untersuchen. Das ganze erste Kapitel 1 des Daodejing ist für Hegel sehr wichtig. Er übersetzt es ausgehend von der französischen Übersetzung ins Deutsche und versieht die Übersetzung mit seinen eigenen Erläuterungen:

„Die (ursprüngliche) Vernunft kann unterworfen werden der Vernunft (oder: durch Worte ausgedrückt werden); aber dies ist die übernatürliche Vernunft. Man kann ihr einen Namen geben, aber er ist unaussprechlich. Ohne Namen ist sie das Prinzip des Himmels und der Erde, aber

⁵³ Wolfgang Erb hat in einem Aufsatz versucht, diesen Satz Hegels anhand biographischer und bibliographischer Aspekte zu erklären. Erb verfolgt Hegels Reise nach Wien (1824) und nach Paris (1827), und zählt die dort vorhandene chinesische Literatur auf. Er kommt zu der Hypothese, dass Hegel wahrscheinlich in Paris und nicht in Wien den Text des Daodejing gesehen habe; was Hegel in der Vorlesung *sagte*, sei vielleicht nur ein *lapsus linguae*. Erb hat am Ende seines Beitrags allerdings auch zugegeben, dass die Frage, ob Hegel nun in Wien die Übersetzung des Daodejing gesehen hat oder nicht, philosophisch nicht ganz so wichtig ist und diese Behauptung Hegels „eigentlich keinen schwierigen philosophischen Sachverhalt dar[stellt]“. (Erb 2006:162) Egal ob nun in Wien oder in Paris, Hegel war wahrscheinlich sehr begeistert von dem Buch aus dem Alten China und wollte mit seinen Worten die persönliche Verbindung mit dem Text von Laozi zum Ausdruck bringen.

⁵⁴ Siehe zum Beispiel Rolf Elberfeld, „Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnissnahme zur ‚Wiederholung‘“, in: Schneider (Hrsg.) *Philosophieren im Dialog mit China* (2000), S. 146.

mit einem Namen ist sie die Mutter des Universums. Man muss ohne Leidenschaft sein, um sie in ihrer Herrlichkeit zu betrachten; mit den Leidenschaften sieht man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustand“, in ihrer Grenze, in ihrem Ende. „Es“ (sie in ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit) „sind nur zwei Weisen der Bezeichnung von einer und derselben Quelle; aber diese eine Quelle kann man eine undurchdringliche Tiefe nennen; diese undurchdringliche Tiefe enthält alle Dinge in sich.“ (1940:282)

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。⁵⁵

Diese rätselhaften Sätze sind für Hegel schwer zu begreifen, aber er ist schnell zu der Schlussfolgerung gekommen und sagt, „Das ist im Ganzen nichts weiter Belehrendes, – etwas Allgemeines, wie wir es ähnlich auch im Anfänge der philosophischen Bildung im Abendland finden.“ (1940:282) Ein Zitat ist aber ein Zitat innerhalb des Ganzen eines Philosophierens, und man kann auch Hegel nicht nur durch das Lesen von einigen wenigen Sätzen richtig beurteilen.

Hegels Interpretation des Dao als „Vernunft“

Hegel versteht, dass das Dao der Kernbegriff im Daodejing ist, und versucht, diesen Begriff durch seine Metapher als den „Weg“ zu erläutern. Hegel schreibt:

Nach *Abel-Rémusat* heißt Tao bei den Chinesen „Weg, Verbindungsmittel von einem Orte zum andern“, dann „Vernunft“, Substanz, Prinzip. Dies zusammengenommen in einem metaphorischen, metaphysischen Sinne, so ist es der Weg überhaupt. Es ist „der Weg, die Richtung, der Gang der Dinge, die Vernunft und die Grundlage der Existenz aller Dinge. Der Weg (Tao, die Vernunft) kommt also zu Stande durch die Vereinigung beider Prinzipien, wie sie im Y-king angegeben. Der Weg des Himmels oder die himmlische Vernunft besteht aus den beiden erzeugenden Prinzipien des Universums überhaupt. (1940:280f.)

Hegel hat aus der französischen Übersetzung *Rémusats* das Wort „Vernunft“ als deutsche Übersetzung für das „Dao“ verwendet. *Rémusats* Interpretation über das Dao zitiert er folgendermaßen:

⁵⁵ Der ursprüngliche chinesische Text von Laozi wird nach dem Zitat Hegels eingefügt. Die Interpretation und Übersetzung des Daodejing ist immer problematisch und umstritten. Mit dem ursprünglichen Text können die Leser, die Chinesisch können, selbst untersuchen, ob Hegel die Bedeutung des Texts richtig begriffen hat. Alle chinesischen Texte aus dem Daodejing in dieser Doktorarbeit sind aus dem Buch: Laozi 老子: *Laozi Daodejing Zhu Jiao Shi* 老子道德經注校釋 mit Kommentaren von Wang Bi 王弼 (2008).

das Dao ist „die ursprüngliche Vernunft, der *νοῦς*, der die Welt hervorgebracht hat und sie regiert, wie der Geist den Körper beherrscht.“ (1940:281) Hegel zitiert unmittelbar danach die Auffassung Rémusats, dass das beste entsprechende Wort in europäischen Sprachen das griechische Wort *λόγος* ist. (1940:281) Hegel hat deshalb die Verbindung von Dao und Vernunft gesetzt. In seiner Beschreibung des Daoismus als Zauberei und Fantasie meint Hegel mit „Vernunft“ vielmehr die zauberhafte Kraft, hier verwendet Hegel den Begriff von „Vernunft“ im eigentlichen Sinn seiner Philosophie als die „an und für sich seiende Wahrheit, ... die einfache *Identität* der *Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit.“ (10:228) Das bedeutet, die Vernunft bei Hegel ist die Einheit vom Subjektiven und Objektiven in der Allgemeinheit. Ist aber die Konzeption des Dao identisch mit der des Logos oder der Vernunft? In der Begegnung mit anderen Denkweisen ist die Interpretation fremder Begriffe immer schwierig und problematisch. Ein Begriff ist das Produkt des Gedankens in einem philosophischen System, er ist Merkmal und Kennzeichen des Philosophierens. Die Übersetzung eines Begriffs in eine fremde Sprache ist bereits Interpretation, denn man muss zwischen möglichen Wörtern in der Heimatsprache wählen. Ein Kernbegriff trägt aber das ganze Philosophieren in sich, und das ist besonders beim Begriff „Dao“ so. Die Übersetzung eines Kernbegriffs ist nicht die Übersetzung eines einzelnen Wortes, sondern muss das ganze philosophische System, aus dem er kommt, berücksichtigen. Man darf auch nicht hoffen, dass durch die Übersetzung des Kernbegriffs die Kerngedanken begreifen zu können, vielmehr muss man das ganze philosophische System untersuchen.

Abschnitt 42 in Daodejing

Hegel findet den Abschnitt 42 im Daodejing sehr merkwürdig und hat den ganzen Abschnitt in drei Teilen zitiert und analysiert. „Die berühmteste Stelle, die von den Missionaren bekannt gemacht worden ist, ist aber folgende: Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat das Zwei und das Zwei hat das Drei hervorgebracht, das Drei aber die ganze Welt.“ (1940:282) 道生一，一生二，二生三，三生萬物. Hegel weiß, dass die christlichen Missionare hier eine Ähnlichkeit zum christlichen Begriff der Dreieinigkeit sehen. Unmittelbar nach diesem Zitat schreibt Hegel: „Die christlichen Missionare haben hierin einen Anklang an die christliche Dreieinigkeit gesehen.“ (1940:282) In den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* schreibt Hegel auch: „Merkwürdig ist in dieser Beziehung, dass in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der *Dreieinigkeit*

vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum.“ (16:328)

Hegel zitiert weiter: „Das Universum ruht auf dem dunkeln Prinzip.“ (1940:282) Die zweite Hälfte des Satzes lautet: „Das Universum umfasst das helle Prinzip.“ (1940:283) 萬物負陰而抱陽. Hegel interpretiert das Prinzip als Prinzip des Lichtes, des Äthers oder des Himmels. Die zweite Hälfte des Satzes findet Hegel jedoch problematisch und hält auch eine andere Interpretation für möglich: „Das Universum wird umfasst von dem hellen Prinzip.“ (1940:283) Hegel kritisiert hier die Zweideutigkeit und Unbestimmtheit in der chinesischen Sprache: „da die chinesische Sprache so unbestimmt ist, dass sie kein Verhältniswort, keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstellt. Die Bestimmungen bleiben so in der Unbestimmtheit.“ (1940:283) (Die kritische Beurteilung Hegels der chinesischen Sprache wird im nächsten Abschnitt mit Berücksichtigung auf die Sprachphilosophie Hegels untersucht und erläutert.) Der Satz danach (沖氣以為和) ist noch schwerer zu verstehen. Hegel hat ihn verschiedentlich übersetzt: „Ein warmer Hauch ist gemacht durch die Eintracht“ oder „bringt sie in Eintracht“ oder „Ein warmer Hauch, der sie verbindet, erhält zwischen ihnen (den Dingen) die Harmonie.“ (1940:283) Mit diesen verschiedenen Übersetzungen versucht Hegel, den Satz verständlicher zu machen.

In diesem Satz begegnet man einen der zentralen Begriffe des Daoismus: dem *Qi* 氣. Die wesentliche Bedeutung des Begriffs, der durch die sinnliche Metapher „warmer Hauch“ ohne weitere Erläuterung ausgedrückt ist, kann Hegel nicht richtig begreifen. Wilhelm übersetzt das Qi als „die strömende Kraft“ und der Satz in seiner Übersetzung lautet: „die strömende Kraft gibt ihnen Harmonie.“ (Wilhelm 1978:85) Das Qi bedeutet Lebensenergie und ist bei allen Lebewesen vorhanden. Neben der Lebensenergie ist das Lebewesen noch durch Harmonie bestimmt, denn ohne Harmonie wäre das Lebewesen keine Einheit mehr, sondern würde zugrunde gehen. Das Lebewesen muss lebendig *und* harmonisch sein; es trägt in sich den innerlichen Widerspruch (Lebensenergie) und im Lebewesen übergreift keine Seite die Andere (Harmonie). Das Qi als Lebensenergie hat sein Dasein im Lebewesen nur in der harmonischen Einheit. In diesem Sinn ist das innerliche Verhältnis zwischen dem Qi und der Harmonie zu verstehen.

Hegel zitiert Kapitel 42 weiter mit seinen eigenen Erläuterungen und Kommentaren zwischen den Sätzen:

„Was die Menschen am meisten fürchten, ist, Waisen zu sein und an Allem Mangel zu leiden, und die Könige und die Fürsten rühmen sich des Titels, Waisen zu sein“, was so kommentiert wird: „Sie *sind* Waisen, indem sie den Ursprung der Dinge und ihren eigenen Ursprung nicht kennen. Daher wachsen die Dinge auf Kosten anderer“; besser: „Sie wachsen durch Abnahme, und umgekehrt nehmen sie ab durch Zunahme.“ – was wieder sehr ungeschickt ausgedrückt ist. (1940:283)

人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。故物，或損之而益，或益之而損。

Hegel sieht in diesen Sätzen die Entwicklung und den Zusammenhang der Dinge; das Wachsen des einen kann auf Kosten des anderen gehen, und was für einen positiv kann für anderen negativ sein. Die Entwicklung und der Zusammenhang der Dinge zeigt ihre Einheit im Kosmos.

Abschnitt 14 des Daodejing

Auch Abschnitt 14 des Daodejing hat Hegel im Ganzen zitiert und analysiert, mit eigenen Erläuterungen und Kommentaren:

„Derjenige, den ihr betrachtet und nicht seht, heißt I; der, den ihr hört und nicht vernehmt, heißt Hi; der, den eure Hand sucht und nicht erfassen kann, heißt Wei“; oder, nach der lateinischen Fassung: „Du schaust ihn an und siehst ihn nicht, mit dem Namen wird er genannt I; du horchst auf ihn und hörst ihn nicht, mit dem Namen wird er genannt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht, sein Name ist Wei.“ Weiter heißt es: „Diese drei Dinge kann man nicht erfassen; sie sind vereinigt und machen nur Eins aus. Das Höhere, was über ihnen ist, ist nicht vortrefflicher, und das, was darunter ist, nicht geringer als sie. Es ist eine Kette ohne Unterbrechung, eine Kette, die man nicht nennen kann; und diese Kette hat ihren Grund in dem Nichtbestehen.“ Über diese drei zusammen wird noch viel gesprochen: „Es ist die Form ohne Form, das Bild ohne Bild“, die absolute Form, das absolute Bild, „das unbeschreibliche Wesen. Geht man darüber hinaus, so erkennt man kein Prinzip; nichts ist jenseits derselben.“ Oder: „Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst ihm nach und siehst seinen Rücken nicht. Der, welcher den ursprünglichen (alten) Zustand der Vernunft erfasst und das zu erkennen (begreifen) vermag, was gegenwärtig existiert (was ihn jetzt umgibt), von dem kann man sagen, dass er die Kette der Vernunft in Besitz habe. (1940:283f.)

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。

Hegels Spekulation über den Ursprung des IHV im Daodejing

Hegel übernimmt die Meinung von Abel Rémusat, dass diese drei Zeichen von *I-Hi-Wei* oder *IHV* im Daodejing keine chinesischen Schriftzeichen wären und auch keine Bedeutung in der chinesischen Sprache hätten, sondern ihren Ursprung in der westlichen Philosophie und Religion hätten. (1940:284) Hegel versucht auch eine Verbindung oder eine gemeinsamen Herkunft zwischen den drei Zeichen von *IHV* im Daodejing und den Namen in anderen Kulturen zu andeuten. Diese drei Zeichen, so Hegel, gibt es auch im Griechischen *Ἰαῶ* als Name für Gott bei den Gnostikern, oder im Afrikanischen *Juba* als Name für die Könige in Mauretanien, was vielleicht auch die Bedeutung eines Gottes hat. Hegel vergleicht *IHV* im Daodejing auch mit dem hebräischen Namen für Jehova, *YHWH Yahweh* (Hebräisch יהוה) sowie mit dem römischen Namen *Jovis*. Hegel sieht in diesen verschiedenen Namen die gemeinsame Bedeutung von *IHV* als abstrakte und bestimmungslose Einheit. Doch gibt Hegel auch zu, dass diese Vermutung unbegründet und gelehrte Hypothesen darüber überflüssig seien. (1940:285)

Hegels Spekulation über den Ursprung der Kombination von *IHV* aus Daodejing in westlicher Philosophie und Religion erregt Aufmerksamkeit und Kritik.⁵⁶ Was ist aber das Hauptproblem an Hegels Spekulation, besonders in Bezug auf die chinesische Sprache? Das Wort „*I*“ 夷 scheint in dem Kontext des Daodejing nur die Bedeutung zu haben, dass man etwas „betrachtet aber nicht sieht“; es ist nur die Definition für diesen Widerspruch. Eine weitere Bedeutung ist dem Wort nicht zugeschrieben. So ist das auch für die anderen zwei Wörter. Hegel hat vergessen, dass die Schriftzeichen der chinesischen Sprache *Piktogramm* und nicht *Phonogramm* sind. Jede Sprache, egal mit Piktogramm- oder Phonogramm-Zeichen, ist eine Einheit von Schrift und Aussprechen. Der Unterschied aber ist: dass die Kombination der Töne in der Sprache mit Piktogramm wie in der chinesischen Sprache keine Bedeutung hat. Diese drei Zeichen können nicht durch *Kombination*

⁵⁶ Hegels Versuch, eine Verbindung zwischen den drei Zeichen von *IHV* im Daodejing und den Namen in der westlichen Philosophie und Religion herzustellen, zeigt eine „unusual curiosity“. (Kim 1978:177) Hegels Spekulation ist auch als „bizarre“ bezeichnet worden. (Wong 2011:56)

der Töne zu einem neuen Wort gebildet werden; ein solches Wort, das aus diesen drei Zeichen besteht, hat vielleicht gar keine Bedeutung auf Chinesisch.

10.3 Hauptkritikpunkt Hegels: Die Unbestimmtheit des Begriffs *Dao*

Hegels Hauptkritik am Daoismus ist die Unbestimmtheit des Begriffs *Dao*. Der Begriff *Dao*, den Hegel auch das Eins nennt, sei bestimmungslos und unterschiedslos:

Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraktion. Soll es das Prinzip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muss zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die Dreiheit gegeben. Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet: die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewusstsein, das Geistige fällt sozusagen nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen. Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt; Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit. (16:328f.)

Das Dao als „das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine).“ (18:147) Hegel findet dieses Bestimmungslose nur am Anfang des Wissens. „Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.“ (18:147) Das Dao als das Bestimmungslose entspricht in Hegels System der philosophischen Wissenschaft dem Begriff des Seins. Die Unbestimmtheit des Dao macht nach Hegel noch keine Wissenschaft aus. Aufgrund der Bestimmungslosigkeit des Dao findet Hegel im Daoismus nichts Belehrendes. Etwas Belehrendes ist für Hegel nur das, was ein System, eine innere Struktur hat, was dialektisch ist und man somit mitdenken kann. Aber was ist ein System? Ein „System ist nicht im Vorhinein konstituiert, es konstituiert sich, es errichtet sich.“ (Hyppolite 1973:50) Das heißt, ein System ist die Entfaltung seiner eigenen Lebendigkeit. Das System als die Totalität ist nicht wie „ein formales Gerüst, eine geschlossene Totalität, sondern das Ganze selbst bleibt offen, indem es Totalität bleibt.“ (Hyppolite 1973:50)

Hegels Darstellung der Dreieinigkeit in Christentum

Hegel sieht im Daodejing eine Anspielung auf die Dreieinigkeit im Christentum. „Merkwürdig ist in dieser Beziehung, dass in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der *Dreiheit* vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum.“ (16:328) Hegels Gedanken über die Dreieinigkeit im Christentum ist hilfreich, um seinen Begriff der Wissenschaft als System sowie seine kritische Beurteilung des Dao als bestimmungslos erklären zu können. Die Dreieinigkeit im Christentum ist für Hegel die höchste Bestimmung Gottes, weil man dadurch die Bestimmungen Gottes näher begreifen kann. Für Hegel umfasst die Dreieinigkeit das ganze Mysterium des Christentums, und ohne Dreieinigkeit ist Gott nicht zu verstehen. Gott ist Geist, und der Geist in Hegels Philosophie ist der reflektierende Geist mit Selbstbewusstsein. Der Geist unterscheidet sich und schaut sich an. Ohne das Unterscheiden kann sich der Geist nicht erkennen. In diesem Sinn sagt Hegel: „Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre.“ (17:223) Die grundlegende Bestimmung des Geistes ist: „sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu sein“. (17:187) Das bedeutet, der Geist ist das Anschauen von sich selbst im Gegenstand, er bleibt im Anderen bei sich selbst. Gott unterscheidet sich von der Welt und macht die Welt zum Gegenstand seines Bewusstseins. „Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut *sich* in seinem Anderen an.“ (17:228)

Die Dreieinigkeit bedeutet für Hegel eine innerliche Struktur, die die Dialektik der Erkenntnis Gottes ausmacht und der menschliche Geist ist Teil dieser Dreieinigkeit Gottes, welche für uns der Zugang zum Wesen Gottes ist. Das heißt, die Dreieinigkeit ermöglicht uns, Gott zu erkennen. Das hat Hegel zwar nicht explizit geäußert aber angedeutet. Anders als die Dreieinigkeit im Christentum findet Hegel beim Begriff des Dao keine innerlichen Beziehungen. Hegel sieht die Dreiheit im Daodejing nicht in einer dialektischen und organischen Einheit wie bei der Dreieinigkeit im Christentum. Das Dao nach Hegel ist also noch das Unbestimmte. Hegel betrachtet den Begriff des Dao als leere Abstraktion, lebenslos und bestimmungslos, weil es darin keine innerlichen dialektischen Beziehungen gibt. „Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die Dreiheit gegeben.“ (16:328) Mit diesen innerlichen Beziehungen fangen die Bestimmungen an.

Wie kann man dann das Dao als das Höchste doch bestimmen? Was sagt Laozi selbst? Das Dao ist für Laozi aber nicht der Gegenstand der Erkenntnis, und der Daoismus ist kein Erkenntnisssystem. Denn vom Dao als dem Höchsten hat man keine Vorstellung, und das hat Laozi durch eine Metapher von Herrschaft erläutert. „Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk kaum, dass er da ist. Mindere werden geliebt und gelobt, noch Mindere werden gefürchtet, noch Mindere werden verachtet.“ (Wilhelm 1978:57) 太上，下⁵⁷知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之 (Laozi §17). Das Höchste kann man sich nicht vorstellen, man weiß einfach nicht, dass es da ist; und auch seine Wirkung bleibt unbemerkt. In diesem Sinn ist das Höchste kein Gegenstand der Erkenntnis. Das Mindere wird geliebt und gelobt, und noch das Mindere wird gefürchtet. Diese zwei Stufen, die geliebt und gefürchtet werden, gehören bereits zur Zauberei, denn man erwartet Belohnung oder hat Angst vor Strafe.

10.4 Das erhobene und klare Bewusstsein als das Ziel des Daoismus

Hegel betrachtet den Daoismus als etwas, dass „das unmittelbare Selbstbewusstsein sich als das Höchste, als das Regierende weiß nach dieser Unmittelbarkeit, ist die *Rückkehr des Bewusstseins in sich selbst*, die Forderung, dass das Bewusstsein in sich selbst meditierend ist“. (16:328) In dieser Auffassung Hegels ist das unmittelbare Selbstbewusstsein als das Höchste im Daoismus nicht mehr ohne innerliche Struktur, denn es ist „in sich selbst meditierend“. Das ist gerade das Ziel des Daoismus als einer innerlichen Praxis, ein erhobenes und klares Bewusstsein zu erreichen. Dieses unmittelbare Selbstbewusstsein als das Höchste ist also nicht ein Gegebenes, sondern das Resultat der Arbeit des Geistes.

Wilhelm vergleicht den Begriff des Dao mit dem Mahayana-Buddhismus, wo man durch „Sammlung und Meditation“ zu einem erhobenen und klaren Bewusstsein erlangt. Wilhelm bezeichnet dieses erhobene und klare Bewusstsein im Daoismus als das „Überbewusstsein“, ein Bewusstsein jenseits der alltäglichen Erfahrungen, in dem die Welt des Überbewusstseins als ein tieferes Sein

⁵⁷ Das chinesische Schriftzeichen „下“ (unten) in Wang Bis Kommentar ist wahrscheinlich ein Fehler von dem Schriftzeichen „不“ (nein) (siehe Chen 1984:131). Der erste Satz mit dem Schriftzeichen „不“ (nein) entspricht der Übersetzung Wilhelms: „Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk kaum, dass er da ist.“ Das Zeichen „下“ (unten) bezieht sich auf das Volk und der Satz mit diesem Schriftzeichen würde bedeuten: Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk *nur*, dass er da ist. Beide Möglichkeiten haben allerdings keinen Unterschied in der wirklichen Bedeutung des Satzes in Bezug auf die Unvorstellbarkeit und Unbestimmtheit des Höchsten. Egal ob man weiß nur, dass das Höchste da ist, oder man weiß nicht, dass es da ist, der Hauptpunkt vielmehr ist, dass man keine wahre Vorstellung von dem Höchsten haben kann.

„über die gesamte Welt der Erscheinungen“ hinausgeht. (Wilhelm 1978:137) Dieses unmittelbare Selbstbewusstsein im Daoismus muss das Subjekt selbst erfahren und das „Erleben des Tao selbst kann dagegen nie Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung werden“, so Wilhelm weiter. Jemandem, der selbst das Überbewusstsein nicht erfahren hat, wird es nie gelingen, dieses Erleben zu übermitteln. (Wilhelm 1978:137) Das subjektive unmittelbare Bewusstsein ist ja nicht zu vermitteln, und jeder muss selbst erfahren, was dieses erhobene und klare Bewusstsein ist. Laozi hat das in seiner Schrift betont und in diesem Sinn ist Laozi ein Mystiker.

Hegels Gedanken über Mystik

In diesem Absatz werden kurz Hegels Gedanken über die Mystik erläutert. Das Mystische im oberflächlichen Sinn bedeutet, so Hegel, etwas als ein Geheimnisvolles und Unbegreifliches zu bezeichnen. (8:178f.) Diese Definition ist aber nur für den Verstand, so Hegel weiter, und nicht für die Vernunft. Das heißt, eine solche Definition betrachtet das Mystische als Gegenstand der Erkenntnis für den endlichen Verstand, als etwas Fremdes für das Subjekt, aber nicht als etwas in der Totalität, in der Idee für die Vernunft. Für Hegel kann man alles Vernünftige zugleich als mystisch bezeichnen; das bedeutet aber nur, dass „dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.“ (8:179) Hegel sagt: „Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekultativen. Der Verstand fasst das Spekulative nicht, dies Konkrete; der Verstand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest. Ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.“ (18:100f.) Das heißt, der Verstand kann nicht über den Widerspruch hinausgehen, und was dem Verstand widersprüchlich ist, ist mystisch. In diesem Sinn „ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium.“ (17:535) Die Subjektivität ist der Schlüsselbegriff, um Hegels Gedanken über die Mystik zu verstehen. Das Ich ist für Hegel der Begleiter aller subjektiven Erfahrungen und die Subjektivität ist das Unendliche, das „sich in sich selbst als unendlich und absolut“ weiß. (17:207) Die subjektive Welt ist nach Hegel also eine unergründliche Welt, und die Mystik als unergründliches Subjekt bedeutet, dass die subjektive Erfahrung nicht von einem anderen Subjekt zu erkennen ist. „Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind.“ (8:83) Diese innerliche subjektive Erfahrung ist nicht von „außen“ zugänglich und bleibt in diesem Sinn mystisch.

Das Bild von Míng 明 als Metapher für das erhobene und klare Bewusstsein

Wie kann man trotzdem dieses erhobene und klare Bewusstsein im Daoismus, oder das, was Wilhelm als Überbewusstsein bezeichnet, begreifen? Im Daodejing hat Laozi das Wort *Míng* 明 als Metapher für das erhobene und klare Bewusstsein verwendet. Das Wort Ming besteht aus den Zeichen für Sonne und Mond. Das Licht, welches vom Mond reflektiert wird, erscheint jenseits von den Erfahrungen am Tag mit Sonnenlicht und ist also das ideale Bild für die innerliche Erfahrung des Geistes in vollkommener Erkenntnis. Das Bild von Ming ist anders als das Bild vom Licht: das Licht erleuchtet einen Gegenstand von außen, aber Ming ist von innen erleuchtet. Das Licht hat seine Quelle, aber Ming erleuchtet ohne Quelle, und deshalb auch ohne Richtung: es ist überall. Deshalb wird das Wort oft mit der Vorstellung vom Vollmond in Verbindung gebracht, weil man den Mond, nicht die Sonne, direkt anschauen kann. Im Ming gibt es keine Lichtquelle und auch keine verschiedene Intensitätsstufen des Lichts, also keinen Unterschied zwischen hell und dunkel oder zwischen Licht und Schatten. Im Ming gibt es keine Dunkelheit, keinen Ort wo das innerliche Licht des Geistes nicht erleuchtet ist. Im Ming gibt es kein Licht und doch ist alles klar. Das Licht lässt die Bestimmungen der Dinge erscheinen, das erhobene Bewusstsein wird ebenso ohne Quelle erleuchtet und ist überall hell, denn es ist von innen erleuchtet. In diesem erhobenen Bewusstsein verschwindet der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. In dieser Einheit ist das einzelne Selbstbewusstsein in die Allgemeinheit eingegangen und in diesem Sinn gibt es „schon eine Vereinigung von *Einzelheit* und *Allgemeinheit*.“ (10:215) Das erhobene Bewusstsein kann sich nach Zhuangzi nicht durch Argumentieren entwickeln: „Das Argumentieren bringt nichts; es wäre besser, im Ming zu bleiben und die Welt so zu betrachten.“ 莫若以明 (Zhuangzi 2010:24). Dieses erhobene und klare Bewusstsein als das Höchste im Daoismus ist unmittelbar und kann nicht durch Begriffe erklärt werden. In diesem Sinn sagt Wilhelm, dass der Ausdruck „Dao“ nicht als einen Begriff gefasst werden kann. „Das Erleben, das damit bezeichnet wird, geht über alle Begriffe hinaus, denn es ist unmittelbar.“ (Wilhelm 1978:136)

Die Stille als der Weg zum erhobenen Bewusstsein

Die Stille und Leere ist im Daoismus der Weg zum erhobenen und klaren Bewusstsein. „Schaffe Leere bis zum Höchsten! Wahre die Stille bis zum Völligsten!“ (Wilhelm 1978:56) 致虛極，守靜篤 (Laozi §16). Hegel hat angedeutet, dass uns im Prozess der Anschauung und Erinnerung

unendliche Bilder, die in uns gelagert sind, „zufälligerweise“ kommen könnten, und wir diese assoziierten Bilder nicht absolut kontrollieren können. (10:261) Ich sehe zum Beispiel kurz vor mir ein Kunstwerk und denke, dass es genauso dies ist, das ich vor einer Woche gesehen habe und erinnere mich an den Ort und die Zeit, wo ich es gesehen habe. Nur nach genauerer Betrachtung habe ich festgestellt, dass es nicht das ist, was ich geglaubt habe zu sehen. Die Vorstellungen und Gefühle, die in mir gelagert sind, sind nicht die unmittelbaren und schöpferischen Erfahrungen. Ich muss also meine Gedanken und mein Herz leeren, um eine *frische* Erfahrung des Bildes zu machen. Andererseits weiß ich aber in meinem zweiten Versuch, das Kunstwerk genau zu betrachten auch nicht genau, wie viele neue Bilder entstehen würden, die mit diesem Gegenstand verbunden sind; zahlreiche Bilder könnten einfach zu mir kommen, ohne dass ich sie „eingeladen“ habe und ihrer bewusst bin. Diese Komplexität des geistigen Lebens betrifft nicht nur den Prozess der Anschauung und Erinnerung, sondern auch alle Tätigkeiten des Bewusstseins. Laozi ist sich dieser Komplexität bewusst und er lehrt uns, dass nur wenn unsere Gedanken still und leer sind, wir durch das erhobene und klare Bewusstsein die Dinge wahrhaft erkennen können. Die sinnliche Welt bleibt für Laozi deshalb eine Täuschung und der wahre Mensch (Chinesisch *Zhenren* 真人) muss die sinnliche Welt überwinden, um zum klaren Bewusstsein zu kommen und die wahre Erkenntnis der Welt zu gewinnen. „Die fünf Farben machen die Augen des Menschen blind.“ 五色令人目盲 (Laozi §12). Die Sinnlichkeit ist also nicht das wahre Leben des Geistes und in ihr erscheinen die Dinge auch nicht in ihrer wahrhaften Form. Deshalb lehrt Laozi: „Leeret eure Herzen.“ 虛其心 (Laozi §3). Das Herz steht hier für das Denken und das Wollen. Durch das Negieren des Denkens und Wollens kann man das erhobene und klare Bewusstsein erlangen. Die Leere und Stille ist das Tor zum Reichtum des inneren Bewusstseins, der Weg zur Übereinstimmung mit dem Kosmos.

Die Leiblichkeit im Daoismus

Laozi sagt: „Das große Übel ist wie der Leib. Warum ich großes Übel habe? Weil ich einen Leib habe; soll ich keinen Leib haben, welches Übel habe ich dann?“ 大患若身。吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！ (Laozi §13). Wilhelm hat hier das Wort *Shen* „身“ mit „Person“ übersetzt (Wilhelm 1978:53). Mit dieser Übersetzung kann man aber die Aussagen von Laozi

nicht begreifen. Was Laozi mit *Shen* meint, ist vielmehr der Leib und Laozi spricht hier vom Verhältnis von Leib und Seele. Kann ich aber auf meinen Leib verzichten bzw. was ist das Ich ohne Leib? Um Laozis Gedanken über das Verhältnis von Leib und Seele besser verstehen zu können, muss nochmals Hegels Dialektik von Leib und Seele erläutert werden. Das dialektische Verhältnis von Leib und Seele ist für Hegel der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, und in dem Sich-auf-sich-Beziehen ist die Seele bei sich selbst und deshalb unbeschränkt und unendlich, während der Leib immer das Endliche und Beschränkte ist. Ist die Seele als das Sich-auf-sich-Beziehen dann nur im abstrakten Sinn, das heißt ohne den Leib zu verstehen? Ein solcher Gedanke sieht jedoch nicht die Einheit und Untrennbarkeit von Seele und Leib und ist deshalb nicht dialektisch. Das ist es auch nicht, was Laozi unter dem Gegensatz von Leib und Seele versteht. Wenn es das nicht ist, was meint Laozi dann mit den Sätzen oben? Er versucht hier nicht, eine Seele ohne Leib darzustellen. Was Laozi betont, sind vielmehr die Leiden und Übel, die verbunden mit dem Leib und ohne Leib gar nicht vorzustellen sind. Die Seele ohne Leib ist nicht jenseits der Einheit von Seele und Leib. Die Seele des Überbewusstseins ist jedoch in bestimmter Weise doch erreichbar. Wir alle haben solche Erfahrung, dass wenn wir von Krankheit, Schmerz, Hunger, Müdigkeit, Angst, sexueller Erregung usw. befreit sind, wir unseren eigenen Leib nicht fühlen, das heißt, wir haben kein Bewusstsein vom Leib. Die Seele in diesem Zustand ist vollkommen mit sich selbst, als ob sie selbständig und nicht im Zusammenhang mit dem Leibe wäre. Bei der tiefsten Meditation fühlt der Mensch seinen Leib überhaupt nicht, und trotzdem bzw. gerade deswegen befindet sich die Seele im vollkommenen Bewusstsein. In diesem Sinn kann der Mensch in einem bestimmten Zustand nur seine Seele ohne seinen Leib „fühlen“. In diesem vollkommenen Beisichsein ist die Seele das Unbeschränkte und das Unendliche, so als ob sie keinen Leib hätte, aber dennoch die Einheit von Leib und Seele gegeben ist.

10.5 Dao als die Lebendigkeit des Geistes

Das Dao als das erhobene und klarere Bewusstsein ist die Lebendigkeit des Geistes. Eine Geschichte in *Zhuangzi* erläutert diese Lebendigkeit des Geistes.

Der Herzog *Huan* von *Qi* las ein Buch im Saal. Ein Wagner machte ein Rad unten im Hof. Er legte seine Arbeit beiseite und kam zum Herzog und fragte: „Darf ich fragen, was Eure Hoheit gerade lesen?“ „Die Wörter der Heiligen.“ „Leben die Heiligen noch?“ „Sie sind schon lange tot.“ „Dann was Eure Hoheit gelesen haben ist nichts als der Müll und Abfall der Heiligen des

Altertums!“ Der Wagner begründete seine Behauptung von seinen eigenen Erfahrungen. „Euer Knecht betrachtet es vom Standpunkt seines Berufes aus. Wenn man beim Rädermachen zu bequem ist, so nimmt man’s zu leicht, und es wird nicht fest. Ist man zu eilig, so macht man zu schnell, und es passt nicht. Ist man weder zu bequem noch zu eilig, so bekommt man’s in die Hand, und das Werk entspricht der Absicht und dem Ideal. Man kann es mit Wörtern aber nicht beschreiben, es ist ein Kunstgriff dabei. Das kann ich meinem eignen Sohn nicht sagen, und mein Sohn kann es von mir nicht lernen. So bin ich nun schon siebzig Jahre und mache in meinem Alter immer noch Räder. Die Männer des Altertums nahmen das, was sie nicht mitteilen konnten, mit sich ins Grab. So ist also das, was Eure Hoheit lesen, wirklich nur Müll und Abfall der Heiligen des Altertums!“ (leicht überbearbeitet von der Übersetzung Wilhelms 1977:153f.)

Der Handwerker behauptet, mit dem Tod des Autors sind auch dessen Gedanken, die mit seinem unmittelbaren subjektiven Erlebnis verbunden sind, auch tot und verloren gegangen. Der Handwerker belegt das aus mit eigenen Erfahrungen. Er kann seine Geschicklichkeit nur ausüben, aber nicht völlig durch Sprache ausdrücken und mitteilen, da die Sprache das Allgemeine ist. Deshalb kann er seine Geschicklichkeit auch nicht an seine Kinder weitergeben. Mit seinem Tod würden seine Erfahrungen und auch seine Geschicklichkeit verloren gehen. Falls er Bücher über seine Erfahrungen geschrieben hätte, wären sie nur Müll, weil sie nur ein totes Bild seiner unmittelbaren Erlebnisse, die er selbst erlebt hat, darstellen. Das wesentliche Argument hier ist, dass die Gedanken und die Geschicklichkeit des Individuums nur lebendig sind, wenn das Individuum selbst lebendig ist. Seine Welt, das heißt sein unmittelbares Erleben, ist mehr als was er durch Sprache ausdrücken und mitteilen kann. Seine Gedanken können zwar durch Worte den Lesern mitgeteilt werden, aber nur insoweit als die Sprache Gedanken mitteilen kann; seine *subjektive* Welt, also sein unmittelbares Erleben, geht nach seinem Tod verloren. Die Wörter sind also nur „ein dunkles Bild“ (1. Korinther 13,12) der reichen Gedanken eines Autors; sie sind nur ein dunkler und begrenzter Eingang zu der innerlichen Welt eines Menschen. Der Mensch verkörpert das Dao, das nicht als eine bestimmte Abstraktion zu begreifen ist, sondern als das Lebendige und Schöpferische, wie es das Leben selbst ist. Und mit dem Tod des Menschen geht auch der Tod des verkörperten Dao, das im Menschen lebendig lebt, einher. In diesem Sinn kann man Hegels Gedanken so interpretieren, dass die Erscheinung des christlichen Gottes nur einmal geschehen kann, und

zwar als Jesus Christus. (12:393) Sollte Gott in der Zukunft nochmals inkarnieren, dann ist er nicht mehr dieselbe Manifestation der Wahrheit, die in der Person Jesus Christus verkörpert ist.⁵⁸

Das Dao als unmittelbares Erleben macht die Lebendigkeit des geistigen Lebens aus. Wenn man bestimmte Auffassungen bei Laozi sucht, dann findet man nichts. Das Leben des Geistes ist eine schöpferische Lebendigkeit, und kein Gedankensystem, das selbst ein Produkt von Gedanken ist, kann die weiteren Erfahrungen des Geistes bestimmen, denn das Leben muss man unmittelbar erleben. Man sieht in Laozi nicht bestimmte Erkenntnis, sondern die Lebendigkeit des Geistes. Die schöpferische Tätigkeit kann der Geist nicht durch Erkenntnis, die man durch Erfahrungen gewonnen hat, vorher bestimmen, und der Geist kann etwas schaffen, das dem Geist selbst ungewiss bleiben kann. Denn das geistige Leben ist die Entfaltung des Geistes, der sich offenbart und sich erkennt durch die Entwicklung von sich selbst. Die wahre Gestalt des Geistes ist vor ihrer Vollendung nicht zu begreifen, denn, wie Fichte in der *Bestimmung des Menschen* (1800) so poetisch geäußert hat: „was ich werden soll, und was ich sein werde, übersteigt alles mein Denken.“ (Fichte 1979:145)

Die Lebendigkeit des Dao zeigt sich in der Stille und in der Bewegung des Geistes. „Wer kann in der Unruhe sich beruhigen und die Klarheit langsam erlangen? Wer kann in der Ruhe sich bewegen und die Lebendigkeit langsam schaffen?“ 孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生 (Laozi §15). Der Kommentator Wang Bi hat hier hinzugefügt: „„Wer kann“ bedeutet, dass es schwer ist.“ 孰能者，言其難也 (Laozi 2008:33). Wer sich bemüht, in seinem Bewusstsein Ruhe zu schaffen, schafft das nicht, denn das Bemühen, Ruhe zu schaffen, ist selbst nicht die Ruhe. Die innerliche Lebendigkeit ist eine Reflexion des Dao. Hier im Geist entdeckt Laozi eine reiche Welt und dieser innerliche Reichtum bzw. die Fülle ermöglicht das innerliche Eremitenleben. Das Eremitenleben ist nur durch die innerliche Fülle des Geistes gerechtfertigt. In der Bewegung findet der Geist jedoch seine Lebendigkeit und nur in seiner Rückkehr zu sich selbst findet er wahrhafte Ruhe. Diese Ruhe nennt Hegel die „positive Ruhe“. (3:393) Der Geist findet in sich sein wahres Dasein und seine Ruhe.

⁵⁸ Dieser Gedanke Hegels wird in Abschnitt 12 über die Seelenwanderung im Buddhismus diskutiert.

Die Natur als der Spiegel der Lebendigkeit des Dao

„Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos vollendet. Bevor der Himmel und die Erde waren, ist es schon da, so still, so einsam. Allein steht es und ändert sich nicht. Im Kreis läuft es und gefährdet sich nicht. Man kann es nennen die Mutter der Welt.“ (Wilhelm 1978:65) 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母 (Laozi §25). Dieses Ding nennt Laozi die Größe und das Dao. Damit hat er die Lebendigkeit des Dao geäußert. Der lebendige subjektive Geist hat die daoistische Schöpfung in der Natur beobachtet und wahrgenommen. Der Geist hat die gleiche schöpferische Kraft wie das Dao, denn nur das Lebendige kann das Lebendige und Schöpferische beobachten. Das Dao entstand, so Laozi, bevor der Himmel und die Erde geboren sind, es ist still und formlos, unabhängig und unveränderlich, doch es wirkt im Kreis ohne Ende und es ist die Mutter des Himmels und der Erde.

Wang Bi gehört auch zu den wichtigen Kommentatoren und Interpreten von Laozi. Seine Methode in der Interpretation des Daodejing ist die Dialektik von *You* 有 und *Wu* 无. Wangs Dialektik von *You* und *Wu* ist nicht wie Hegels Dialektik des Seins und Nichts. *You* bedeutet das Vielfache der Welt, es entspricht den Dingen, die in Erscheinung getreten sind. *Wu* ist die Eine, die Negation der Mannigfaltigkeit der Dinge. *Wu* wird von Laozi und Wang Bi als der Grund von *You* aufgefasst. *You* als die Vielfachheit der Welt enthält alles Sinnliche. *Wu* als die Negation des *You* ist das Nichts, die Einheit und im *Wu* gibt es keine Vielfachheit und keinen Unterschied mehr. „Alle Dinge unter dem Himmel sind aus *You* geboren und das *You* ist aus dem *Wu* geboren.“ 天下萬物生於有，有生於無 (Laozi §40). Wilhelms und Debons Übersetzungen des *You* als Sein und *Wu* als Nichtsein sind problematisch (Vgl. Wilhelm 1978:83 und Debon 1961:71). Denn mit *You* bezeichnet Laozi alle Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit mit Unterschieden, und mit *Wu* das Bestimmunglose ohne jegliche Unterschiede. *Wu* und *You* sind bei Laozi nicht auf der gleichen Stufe, sondern *Wu* als der Grund von *You* steht höher als *You*.

Aus diesem unterschiedslosen Anfang des *Wu* entsteht die schöpferische Kraft des Dao. „Das Dao hat das Eins hervorgebracht, das Eins das Zwei, das Zwei das Drei, und das Drei hat alle Dinge [Wanwu] hervorgebracht.“ (Laozi §42) Die Natur im Daoismus spiegelt die Lebendigkeit des Dao. „Alle Dinge erwachsen zusammen, und ich beobachte ihre Rückkehr und Wiederkehr. Die Dinge sind vielfach und blühend, und jedes geht zurück zu seiner Wurzel. Die Rückkehr zur Wurzel heißt

Stille, und die Stille heißt Wendung zum Wesen. Wendung zum Wesen heißt Ewigkeit, und die Ewigkeit zu erkennen heißt Licht [*Ming*].“ 萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明 (Laozi §16). Laozi sieht in der Natur die Lebendigkeit des Dao. Die Dinge in der Natur sind aus dem Dao erwachsen und kehren zum Dao zurück. Von welchem Standpunkt beobachtet Laozi die Natur? Der Mensch kann die Lebendigkeit der Natur nicht beobachten, wenn er in seinem Wesen keine Lebendigkeit in sich trägt. Man kann nur beobachten, was wesentlich ist. Das Verhältnis zwischen dem Beobachter und dem Gegenstand ist nicht negativ, so Hegel, und der Beobachter selbst muss identisch mit dem sein, was er beobachten möchte. (16:196) In diesem Sinn beobachtet Laozi, der Träger des Dao, das Dao nicht außerhalb oder hinter dem Dao, sondern durch das Dao. Nur so kann man die Lebendigkeit der Natur als die Lebendigkeit des Dao beobachten.

Die Konzeption von *Wanwu* (萬物 Zehntausend Dinge) bezieht sich auf die Mannigfaltigkeit der Welt und ist nicht identisch mit dem Begriff der Natur im Hegelschen Sinn. Mit *Wanwu* bezeichnet Laozi alle natürlichen Dinge in ihrer *Lebendigkeit*. *Wanwu* ist kein Begriff für tote Dinge; die innere Lebendigkeit und Dynamik ist das Wesentliche in der Konzeption von *Wanwu* bei Laozi. „Das große Dao ist überströmend; es kann zur Rechten sein oder zur Linken. Alle Dinge verdanken ihm ihr Dasein, und es verweigert sich ihnen nichts.“ (überarbeitet von der Übersetzung Wilhelms 1978:74) 大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭 (Laozi § 34). Die Lebendigkeit von *Wanwu* spiegelt die Lebendigkeit des Kosmos wider. Es scheint, dass der Mensch nicht zur Konzeption des *Wanwu* bei Laozi gehört, sondern dass er unabhängig davon ist und dem *Wanwu* gegenüber steht. Der Mensch bei Laozi ist der ewige Beobachter des Dao und steht außerhalb des Naturkreislaufs. Das Dao hat zwar alles hervorgebracht, aber nicht diese daoistische Schöpfung selbst, die sich in der Natur manifestiert. Der Mensch ist bei Laozi kein Erzeugnis dieser Schöpfung des Dao, sondern er ist selbst schöpferische Macht. Der Mensch als schöpferische Macht stimmt mit der Lebendigkeit des Dao überein.

10.6 Verbindung des Menschen mit dem Kosmos als Grundlage des Daoismus

Die Verbindung des Menschen mit dem Kosmos ist die Grundlage des Daoismus. Ohne diese Verbindung kann man die Schrift von Laozi nicht in ihrer Tiefe begreifen. Die Lebendigkeit des

Menschen und die Lebendigkeit des Dao ist, wie oben erläutert, eine Manifestation dieser Verbindung. Die Verbindung des Menschen mit dem Kosmos hat auch einen moralischen Aspekt. Der Himmel wird von Laozi als das Gute dargestellt. Aus diesem Grund ist die Verehrung des Himmels nicht, wie bei der Zauberei, mit Angst vor Strafe oder Hoffnung für Belohnung vermischt. Der Kosmos bei Laozi ist vielmehr das Gute. „Das himmlische Dao bevorzugt niemanden, und stimmt immer mit dem guten Menschen überein.“ 天道無親，常與善人 (Laozi §79). Über die moralische Vollkommenheit und das Gute des Himmels schreibt Laozi auch: „Zu den Guten bin ich gut, zu den Nichtguten bin ich auch gut, denn das LEBEN ist die Güte.“ (Wilhelm 1978:92) 善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善 (Laozi §49). Diese Aussage belegt eine göttliche Moral, die unabhängig von der Tat des Menschen ist.

Mit der moralischen Verbindung des Menschen mit dem Kosmos beginnt das Menschbild bei Laozi. Der wahre Mensch nach Laozi fühlt die Berufung in sich, mit dem Dao übereinzustimmen, also identisch mit dem Ganzen zu sein. Der Mensch ist der Vollkommenheit schuldig. Der Mensch als Träger des Dao hat das Potential, dieses Ziel zu erreichen. Wie Hegel sagt: „Der Mensch, da er Geist ist, *darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten*; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken.“ (18:13f.) Was sagt Laozi demgegenüber über den Menschen, der nach dem Dao strebt? „Der Mensch, der sich mit dem Dao beschäftigt, wird mit dem Dao eins sein. ... Der Mensch, der sich mit dem Dao übereinstimmt, wird vom Dao mit Freude aufgenommen.“ 故從事於道者，道者⁵⁹同於道，... 同於道者，道亦樂得之 (Laozi §23). In dieser Aussage ist der Mensch als *Gesamtkunstwerk* des Dao betrachtet. Die Einheit mit dem Kosmos ist das höchste Ziel des Daoismus, und in diesem höchsten Ziel findet der Mensch seine Ehre, seinen Stolz und seine tiefste Befriedigung.

Die Freiheit im Daoismus

Was soll man sich die Freiheit im Daoismus vorstellen? Metaphorisch kann sie wie ein Wassertropfen im Meer dargestellt werden. Dieses Bild bedeutet Freiheit im Ganzen. In der Einheit mit dem Ganzen findet der Geist seine größte Freiheit. Im Meer findet der Wassertropfen seine Gleichheit und Identität, und in dieser Identität findet er sich selbst, in diesem Beisichsein gewinnt er

⁵⁹ Diese zwei Schriftzeichen „道者“ hier sind wahrscheinlich nur Wiederholungen von den zwei Zeichen davor (siehe Chen 1984:158).

seine Freiheit. Diese Vorstellung der Freiheit im Daoismus stimmt mit dem Begriff der Freiheit bei Hegel als im Anderen bei sich selbst zu bleiben, überein. Laozi schreibt: „Ein guter Wanderer lässt keine Spur zurück. Ein guter Redner braucht nichts zu widerlegen. Ein guter Rechner braucht keine Rechenstäbchen.“ (Wilhelm 1978:67) 善行無輒迹，善言無瑕謫，善數不用籌策 (Laozi §27). Wenn man diese Sätze nur im praktischen Sinn versteht, dann hat man den Begriff der Freiheit bei Laozi nicht begriffen. Mit dieser Metapher von perfekten Tätigkeiten ohne Spuren spricht Laozi nicht von dem guten Handwerker, sondern von der Negation der individuellen Besonderheiten und der Rückkehr ins Allgemeine. Nur in der Allgemeinheit und Ganzheit findet das Individuum seine wahrhafte Freiheit, und deshalb auch sein wahrhaftes Selbst als das Vernünftige. Die Vorstellung der Freiheit als das Vernünftige hat Hegel mit der Metapher der Landstraße verglichen. „Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet.“ (7:67) Nach Hegel hat man im Vernünftigen die größte Freiheit (siehe hierzu Abschnitt 14 Hegels Dialektik der Freiheit). In dieser Einheit mit dem Ganzen findet der Mensch seine größte Freiheit, denn er ist eins mit dem Ganzen: „Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins.“ (Wilhelm 1977:46) 天地與我並生，而萬物與我為一 (Zhuangzi 2010:31).

Der Daoismus strebt nicht nach dem Eremitenleben und die höchste Freiheit ist auch nicht getrennt vom gemeinsamen Leben mit anderen Menschen zu finden. Das Verhältnis zwischen der daoistischen Vorstellung der Freiheit und dem Eremitenleben ist am besten durch das chinesische Sprichwort auszudrücken: 小隱隱於野，大隱隱於市. „Die niederste Form der Abgeschiedenheit ist der Rücktritt aus der Gesellschaft und ein Eremitenleben in den Bergen zu führen; die höchste Form der Abgeschiedenheit aber ist das sich Hineinwerfen in die Gesellschaft und sich doch eine eigene Welt zu bewahren.“ In dieser höchsten Form des sich-in-sich-Zurückziehens bezeichnet man sich nicht als Eremit und braucht auch keine Anerkennung von Anderen (denn wer erkennt meine innere Welt?!). Nur so findet man seine wahrhafte Freiheit. Sich ins Leben hineinwerfen und sich gleichzeitig seine eigene innere Welt zu bewahren, ist die höchste Form der Freiheit im Daoismus. Diese grundlegende Vorstellung der Freiheit im Daoismus stimmt mit dem Gedanken des Beisichseins im Anderen bei Hegel überein.

Abschnitt 11: Hegels Stellung zur chinesischen Sprache

Die Sprachphilosophie ist ein großes und schwieriges Thema, welches im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden kann. Dieser Abschnitt behandelt also nicht die allgemeine Philosophie der Sprache, sondern Hegels Theorie der Sprache und seine kritische Beurteilung der chinesischen Sprache.

11.1 Hegels Theorie der Sprache

Die Sprache ist für Hegel ganz wichtig für den Menschen in seinem Fortschritt zur Freiheit. Die Entwicklung von der menschlichen Stimme zur Sprache ist der Schritt zum Bewusstsein und zur Freiheit, weil damit die Stimme aufhört, „eine unwillkürliche Äußerung der Seele zu sein.“ (10:196) Mit „unwillkürlicher Äußerung“ meint Hegel die unbewusste und unreflektierte Äußerung, die nicht von der Vernunft geboren ist. Denn das Sprechen ist Sprechen innerhalb der Gemeinde und braucht gegenseitige Anerkennung, und diese gegenseitige Anerkennung ist nur durch Vernunft zu finden und die Vernunft verbindet die Gemeinde. In der Sprache findet der Mensch seine Schöpferkraft, so Hegel, und durch die Sprache als Verwirklichung und Äußerung des Geistes erlangt der Mensch Bewusstsein und gewinnt er eine Welt. Hegel gibt das wie folgt wieder: „In der Sprache ist der Mensch produzierend: es ist die erste Äußerlichkeit, die der Mensch sich gibt durch die Sprache; es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseins, zu der er kommt im Bewusstsein; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen.“ (20:52)

Denken ohne Sprache ist für Hegel überhaupt nicht möglich, denn „die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen.“ (10:277) Der Gedanke und die Sprache sind für Hegel untrennbar miteinander verbunden, und haben die Gemeinsamkeit der Allgemeinheit. Als einer Form des Denkens bringt die Sprache den Menschen zum Allgemeinen, und in der Sprache findet der Geist sich selbst als das Allgemeine. Dadurch gewinnt der Geist die Freiheit. Die Sprache als das Allgemeine bedeutet: „Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr Nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist.“ (8:74) Die Sprache als das Allgemeine kann also nicht in die sinnliche Unmittelbarkeit eintreten. Wenn ich zum Beispiel vor mir ein Haus sehe und wenn ich dieses Haus *sage*, dann meine ich nur das Haus im Allgemeinen, nicht dieses sinnliche Haus vor mir. In diesem Sinn schreibt Hegel: das sinnliche Diese ist der Sprache unerreichbar.

(3:91f.) Das sinnliche Diese ist also jenseits der Sprache und deshalb auch jenseits des Denkens. Das Denken hat seine Freiheit nur im Allgemeinen und als das Vernünftige. Die Sprache ist nach Hegel die Erhebung des Individuums zur Allgemeinheit, zur Vernunft. Diese Erhebung in die Allgemeinheit kann von der alltäglichen Erfahrung bestätigt werden. Wenn ich zum Beispiel ein bestimmtes Gefühl habe, bleibt dieses ganz persönlich und unbestimmt; wenn ich aber dieses Gefühl durch Worte geäußert habe und es damit zu einem bestimmten Bewusstsein bringe, dann ist das Gefühl nicht mehr persönlich und unbestimmt, sondern zum Allgemeinen geworden. Wenn ich sage, ich bin jetzt glücklich, dann kann eine andere Person mein Gefühl nur unter diesem Wort „glücklich“ vorstellen. Aber was ich mit „glücklich“ gemeint habe ist nicht unbedingt dieselbe wie die andere Person unter „glücklich“ versteht, und ferner was ich *jetzt* mit „glücklich“ meine ist nicht identisch wie ich mit „glücklich“ von Gestern meinte. Aber in der Sprache kann ich nur durch „glücklich“ oder ähnliche Worte mein Gefühl ausdrücken. Das heißt, dieses ursprünglich persönliche und unbestimmte Gefühl ist jetzt bestimmte Gestalt der Sprache geworden (in diesem Fall das Wort „glücklich“). Im Gegenzug nehme ich wieder durch die Sprache mein Gefühl wahr, nämlich durch das Wort „glücklich“.

In diesem Sinn ist die Sprache für Hegel „das Dasein des Geistes. Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewusstsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist.“ (3:478) Die Sprache als das für andere seiende Selbstbewusstsein zeigt ihre Funktion als „Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens.“ (12:169f.) Das Selbst in der Sprache als das für andere seiende Selbstbewusstsein ist im Anderen mit sich selbst. Dieses Selbstbewusstsein ist nicht in sich eingeschlossen, sondern fließt unmittelbar mit den anderen zusammen und ist für die anderen *ihr* Selbstbewusstsein. (3:479) Das Selbst in der Sprache ist also im Anderen bei sich selbst. Das ist Hegels Dialektik der Sprache: Das Selbst, das sich durch die Sprache manifestiert, ist nicht nur das Einzelne, sondern auch das Allgemeine; es ist das von anderen anerkannte Einzelne im Allgemeinen. Das Ich ist also die dialektische Einheit des Einzelnen und Allgemeinen und diese Einheit ist durch die Sprache verwirklicht, denn nur in der Sprache ist das Ich ausgesprochen: „*Ich* ist *dieses* Ich – aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.“ (3:376) Dieses Ich ist also das Einzelne und *zugleich* das Verschwinden des Einzelnen in die Allgemeinheit. „Genau diese Vereinigung in der Trennung ereignet sich in der Sprache, ja ‚ist‘ sogar die Sprache.“ (Schmidt 1997:286) Das Selbstbewusstsein in der Sprache „vernimmt ebenso

sich, als es von den anderen vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das *zum Selbst gewordene Dasein*.“ (3:479) Der Geist anerkennt in der Sprache das andere Ich und sagt: ja, da ist, wie ich selbst, ein anderes Subjekt. In diesem Sinn ist die Sprache das Dasein des voneinander anerkannten Geistes geworden. Durch die Sprache nimmt der Geist seine Gestalt als das Dasein an, er ist bestimmt und wirklich geworden. Die Sprache als das Allgemeine ist also wesentlich das Anerkanntsein, durcheinander und füreinander. Sie „tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewusstsein[e] hervor, und das *daseiende Selbst* ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntsein.“ (3:479) In der Sprache gelangt „der individuelle Selbstvollzug ungeschmälert zum Ziel“ und entfaltet „sich eben dadurch zur Gegenseitigkeit der Anerkennung“. (Schmidt 1997:286) Das heißt, das Einzelne ist durch die Sprache zum anerkannten Einzelnen im Allgemeinen geworden. In diesem Sinn ist die Sprache als das Dasein des Geistes das Dasein des unmittelbaren Selbst. (3:490) Das heißt, das Dasein des Geistes manifestiert sich als das unmittelbare Selbst, welches durch das Sagen von „Ich“ verwirklicht ist.

11.2 Hegels kritische Beurteilung der Unbestimmtheit der chinesischen Sprache

Im Folgenden wird Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Sprache in verschiedenen Aspekten behandelt. Hegels Kenntnis der chinesischen Sprache ist hauptsächlich durch französischen Sinologen Abel Rémusat vermittelt. Seine Ansicht gegenüber der chinesischen Sprache ist hauptsächlich negativ. Die Unbestimmtheit ist nach Hegel das größte Problem der chinesischen Sprache. Sie „bietet durch ihre grammatikalische Struktur viele Schwierigkeit, und besonders sind diese Gegenstände durch ihre an sich schon abstrakte und unbestimmte Natur schwer darzustellen.“ (1940:281) Diese Unbestimmtheit kommt aufgrund der Unbestimmtheit der Bedeutungen der Wörter, so Hegel, sowie aufgrund der unterentwickelten und mangelhaften Grammatik der chinesischen Sprache, und deshalb kommt Zweideutigkeit häufig vor. Hegel schreibt: „da die chinesische Sprache so unbestimmt ist, dass sie kein Verhältniswort, keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstellt. Die Bestimmungen bleiben so in der Unbestimmtheit.“ (1940:283)

Die Bedeutung des Satzes in einer Sprache ist nicht nur bestimmt durch Verhältniswort und Kasus, sondern vielmehr durch die *gesamte* Grammatik. Die Grammatik einer Sprache ist mehr als das Verhältniswort und der Kasus. Hegels Kritik an der Unbestimmtheit der chinesischen Sprache ist oberflächlich. Man kann einem Ding zwar einen willkürlichen Namen geben, das ist aber noch

keine Sprache. Nur die Grammatik, das heißt, wie also eine Sprache nach ihrer eigenen Logik her aufgebaut und konstruiert ist, macht den inneren Geist der Sprache aus. In diesem Sinn ist die Grammatik der Geist der Sprache. Jede Sprache hat ihre innere Grammatik und man darf nicht hoffen, nur aus der Reihenfolge der Wörter die Bedeutung eines Satzes festzustellen. Eine Sprache, in der „die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen“ ist überhaupt keine Sprache, weil der innere Geist fehlt. Die Grammatik scheint für Hegel hauptsächlich nur die technische und formale Apparatur, die der Sprache jedoch fremd sein könnte, zu sein. Die Grammatik ist aber der Sprache nicht fremd und auch nicht unabhängig von ihr, sondern sie ist der wesentliche Teil der Sprache: sie ist zwar ihr Geist. Somit kann sie nicht völlig zu einer technischen Apparatur reduziert und herabgesetzt werden. Wie der Körper und die Seele, so sind auch die Sprache und ihre Grammatik untrennbar miteinander verbunden.

Es gab in den letzten zwei Jahrhunderten seit Hegel wissenschaftliche Versuche, die Beziehung zwischen der chinesischen Sprache und der chinesischen Denkweise zu untersuchen. Die Forschung von Wilhelm von Humboldt über die Grammatik in der chinesischen Sprache ist Hegel bekannt. (1940:281) Durch Humboldt ist Hegels Missverständnis der chinesischen Sprache klar. Stehen in der chinesischen Sprache die Wörter nur bloß nebeneinander? Was Hegel so beschreibt ist für Humboldt der Übergang von einem Gedanken zum anderen. (Humboldt 1985:98) Das ist wahr und kann nicht falsch sein, denn die Sprache ist das Fließen des Gedankens, und ohne dieses Fließen wäre die Sprache nur eine leere und tote Form. Hegels Kritik an der Unbestimmtheit der chinesischen Sprache ist die Kritik von der europäischen Buchstabensprache aus gesehen, in der die Grammatik eine sichtbare Gestalt hat. Denn durch die Sprache der Buchstaben kann man einfach Präfix, Suffix, Pluralformen, Verbflexionen usw. konstruieren. Das ist die sichtbare und äußerliche Gestalt der Grammatik, aber nicht der wesentliche Geist der Sprache. Von diesem Standpunkt aus erscheint die chinesische Sprache so, als ob die Wörter bloß nebeneinanderstehen. Der Geist der Sprache als die innere Logik ist aber nicht die äußerliche Grammatik, er ist jedoch unsichtbar. Die chinesische Sprache als Sprache überhaupt hat notwendig ihren Geist ebenso in der Form der Grammatik, dieser Geist aber bleibt wegen der besonderen Eigenschaft und Struktur der chinesischen Sprache den Europäern verborgen. Ohne eine tiefe Kenntnis der deutschen Sprache ist es zum Beispiel dennoch möglich, dass man die deutsche Grammatik untersuchen und mit ihrer Hilfe die Bedeutung eines Satzes begreifen kann, oder auch nicht. Für die chinesische Sprache ist das aber nicht so einfach. Die Untersuchung der grammatischen Beschaffenheit der Wörter führt

nicht unbedingt zum Begreifen der chinesischen Sprache, was auch Humboldt bemerkt hat. (Humboldt 1985:89) (Übrigens: man ist sich normalerweise nur der Grammatik einer fremden Sprache bewusst, der Grammatik seiner eigenen Sprache jedoch nicht.) Hegels Kritik an der „Grammatiklosigkeit“ der chinesischen Sprache ist eine Kritik von dem Standpunkt des Lesers aus, der einen Text interpretieren will aber den Geist dieser Sprache nicht besitzt; es ist nicht eine Kritik von dem Standpunkt des Schöpfers eines Textes aus, der seine Gedanken in Wörter zu äußern versucht. Man muss in den Geist des Schöpfers hineintreten und nicht nur die sichtbare Gestalt in Form der Grammatik untersuchen, um den Geist eines Texts zu begreifen. Die Untersuchung der Wortstellung in der chinesischen Sprache allein reicht nicht aus. Man muss den Geist der Sprache begreifen und „man muss immer zugleich auf die Bedeutung der Wörter und den Zusammenhang der Rede zurückgehen.“ (Humboldt 1985:98)

11.3 Hegels kritische Beurteilung der chinesischen Schriftsprache

Die chinesische hieroglyphische Schriftsprache ist anders als die buchstäbliche Tonsprache in Europa. „Näher bezeichnet die *Hieroglyphenschrift* die *Vorstellungen* durch räumliche Figuren, die *Buchstabenschrift* hingegen *Töne*, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, dass sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst und diese Elemente bezeichnet.“ (10:273) Die chinesische Sprache gehört nach Hegel zu einer höheren geistigen Kultur, obwohl diese hieroglyphische Schriftsprache nur für den kleinsten Teil des Volkes geeignet ist. „Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Anteil des geringeren Teils eines Volkes sein, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält.“ (10:274) Über die Wirkung der hieroglyphischen Sprache auf die Gedanken schreibt Hegel weiter: „Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist.“ (10:276) Das genaue Verhältnis zwischen der hieroglyphischen Schriftsprache und der statarischen Philosophie hat Hegel jedoch nicht weiter erläutert. Humboldt schreibt in seiner Schrift *Über den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache* aus dem Jahr 1826, dass die chinesische Sprache den Gedanken so stark hervorheben könnte, dass „ihre Übereinstimmungen und Gegensätze nicht bloß, wie in anderen Sprachen, wahrgenommen werden, sondern den Geist, ihn mit einer ihm neuen Kraft berührend, gleichsam zwingen, sich der reinen Betrachtung ihrer Beziehungen zu überlassen.“ (Humboldt

1985:101) Das heißt, die chinesische Sprache steht sozusagen näher an den Gedanken und ist deshalb lebendiger und kräftiger.

Was ist nach Hegel die Wirkung der chinesischen Schriftsprache für die Wissenschaft? „Schon die Art der *Schriftsprache* ist ein großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften, oder vielmehr umgekehrt: weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens.“ (12:169f.) Hier sieht man die Hauptrolle der Sprache nach Hegel als Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens. Es scheint für Hegel, dass die Gedanken in der Sprache genau dargestellt und mitgeteilt werden könnten; die Rolle der Sprache ist also, den Gedanken zum Bewusstsein zu bringen und denselben Gedanken in einem anderen Bewusstsein mitzuteilen. Humboldt spricht von der Individualität der Sprache und hat Zweifel daran, dass man durch Sprache denselben Gedanken genau mitteilen könnte. „Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“ (Humboldt 1963:439) Das heißt, was man durch Sprache ausdrücken will ist nicht identisch mit dem, was man wirklich durch Sprache ausgedrückt hat. Die Sprache als das Dasein des Geistes ist zunächst nach Hegel das Dasein des unmittelbaren Selbst, und dieses unmittelbare Selbst ist, wie Humboldt andeutet, einzeln und individualisiert. Die Sprache aber manifestiert sich nach Hegel nur als die gegenseitige Anerkennung, und die Sprache bildet deshalb eine Gemeinde aus. Kein Einzelnes ist außerhalb dieser Gemeinde oder sich in sich geschlossen und von der Gemeinde getrennt. Das Nicht-Verstehen und Auseinandergehen in der Sprache, wie Humboldt beschreibt, findet deshalb doch nur in dieser Gemeinde statt.

Die chinesische Sprache stimmt nicht, wie die europäischen Buchstabensprachen, beim Schreiben und Aussprechen überein. In den europäischen Buchstabensprachen liest man im Prinzip das, was man sieht. Die chinesische Schriftsprache hat etwas „Zusätzliches“ geschaffen: das hieroglyphische Zeichen-System. In der chinesischen Schriftsprache liest man nicht, was man sieht. Die chinesische Schriftsprache stellt „nicht die gesprochenen Worte vor das Auge (...) sondern die Vorstellung selbst durch Zeichen“. (12:170) Hegel empfindet das, nicht wie Leibniz, „gerade das Gegenteil von einem Vorzug.“ (12:170) Denn die europäische Tonsprache bildet sich durch einzelne

Laute zur Bestimmtheit aus, so Hegel weiter, sodass man liest, was man sieht. Zudem lernt man durch das Lesen, diese verschiedenen Bestimmtheiten auszusprechen. Die Chinesen aber, „welchen ein solches Bildungsmittel der Tonsprache fehlt, bilden deshalb die Modifikationen der Laute nicht zu bestimmten, durch Buchstaben und Silben darstellbaren Tönen aus.“ (12:170) Die willkürliche Verbindung zwischen dem hieroglyphischen Zeichen und seiner Aussprache in der chinesischen Schriftsprache muss man jedoch zuerst lernen (aber warum nicht!). „Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefasst wird, dass alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten“. (10:275) Die chinesische Schriftsprache gibt dem Menschen also eine zusätzliche Vorstellung von den bildhaften Wörtern. Deshalb ist die Kalligraphie in China, die eine genauso lange Geschichte hat wie die chinesische Schriftsprache selbst, zu einer großen Kunstform geworden. Die Kalligraphie mit 26 lateinischen Zeichen hingegen wäre in ihrer künstlerischen Darstellung begrenzt und könnte deshalb die *Fantasie der Einbildungskraft* nicht befriedigen.

11.4 Hegels kritische Beurteilung der Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache

Die Zahl der gesamten Artikulationen von Wörtern in der chinesischen Tonsprache ist begrenzt. Das Ergebnis ist: „eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen, selbst bis auf zehn, ja zwanzig, so dass im Sprechen der Unterschied bloß durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird.“ (10:274) Dieses Urteil, dass manche chinesischen Wörter zehn oder zwanzig verschiedene Bedeutungen haben, ist ein Missverständnis von Hegel. Die Wahrheit ist, dass zahlreiche verschiedene Wörter in der chinesischen Sprache gleich artikuliert werden. So ist es möglich, dass es zehn oder zwanzig verschiedene Wörter mit derselben Artikulation gibt. Jeder Vokal hat noch vier verschiedene Töne, zum Beispiel: ā, á, ǎ, à, plus der leise Ton ergibt dann fünf. Es gibt in der Tat, wie das moderne chinesische Wörterbuch *Xiandai Hanyu Cidian* 现代汉语词典 (2002) belegt, mit Berücksichtigung der fünf verschiedenen Töne insgesamt nur etwa 1350 verschiedene Möglichkeiten der Artikulation der Wörter; werden diese fünf Töne nicht miteingerechnet, gibt es nur etwa 420 einzelne Artikulationen. Die Zahl aller chinesischen Wörter geht jedoch über ein paar dutzende Tausend hinaus! Diese große Zahl an Wörtern im Chinesischen ist Hegel bekannt. (12:170f.) Wie kann man dann so viele verschiedenen

Wörter durch die begrenzte Möglichkeit von Artikulation aussprechen? Die Lösung hat Hegel, wie oben zitiert, so vorgestellt: „durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien“! So schwer ist die Sprache für die Chinesen *selbst* aber nicht. Die Europäer, die die „Feinheiten der Akzentuation“ nicht beherrscht haben, „fallen in die lächerlichsten Missverständnisse.“ (10:274) Den Unterschied der Wörter durch Betonung und Intensität deutlich zu machen ist aber nicht die ganze Wahrheit mit der Sprache als „Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens.“ Man versteht die Sprache vielmehr durch das Fließen des Gedankens. Wenn man *spricht* auf Deutsch „ich habe morgen Geburtstag“ zum Beispiel, dann versteht man sofort die Artikulation von „morgen“ / „Morgen“ im Sinn vom „folgenden Tag“ als im Sinn vom „Vormittag“, obwohl die zwei verschiedenen Bedeutungen durch *dieselbe* Artikulation ausgesprochen werden. Die Sprache ist das Fließen des Gedankens und man versteht die Sprache auch als das Fließen des Gedankens.

Wie soll man die Besonderheit der begrenzten Artikulationen in der chinesischen Tonsprache beurteilen? Für Hegel ist sie ein Zeichen der Unvollkommenheit. „Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.“ (10:274) Aufgrund der begrenzten Artikulationen erkennt Hegel einen Mangel bei der objektiven Bestimmtheit der chinesischen Tonsprache, denn das Artikulieren ist für Hegel die Manifestation der objektiven Bestimmtheit, die Äußerung des Gedankens in der Zeit.

Die Buchstabenschrift ist für Hegel die geeignetste Weise der Äußerung des Gedankens, sie ist „an und für sich die intelligentere; in ihr ist das *Wort*, die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewusstsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysiert, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebärden des Artikulierens) reduziert; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt.“ (10:274f.) Die Buchstabenschrift ist für Hegel also die Einheit der sinnlichen Äußerung und des Gedankens. Genauso aber ist auch die chinesische Sprache eine Einheit aus sinnlicher Äußerung und des Gedankens: denn man spricht, wie man denkt; es kann nicht anders sein.

11.5 Eine Untersuchung des Daodejing in Bezug auf den Sprachstil von Laozi

Im Folgenden wird die Schrift von Laozi sprachphilosophisch unter besonderer Berücksichtigung des Sprachstils von Laozi untersucht. Das Ziel ist, dadurch die Gedanken des Daodejing zu begreifen. Die Schwierigkeit bei der Interpretation der Schrift von Laozi liegt darin, dass nach Zweitausend Jahren die ursprünglichen Bedeutungen der Wörter nicht ganz sicher zu bestimmen sind. Das heißt aber nicht, dass die Bedeutungen der Wörter selbst oder die Sprache unbestimmt sind. Die Sprache eines Volkes hat, wie das Volk selbst, ihren eigenen Charakter, und es scheint zwischen dem Kulturniveau und der Vollkommenheit der Grammatik ein negatives Verhältnis zu bestehen. Hegel bezieht sich hier auf Wilhelm von Humboldt und sagt, „dass die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat.“ (10:272) Das heißt, je gebildeter ein Volk ist, desto direkter ist die Vermittlung des Gedankens durch Sprache, deshalb weniger abhängig von der Vollkommenheit und Komplexität der Grammatik, um die Gedanken zu vermitteln. Die antike chinesische Sprache ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Gedanken durch unvollkommene Grammatik vermittelt sind. Andererseits scheint es so, dass mit der Schrift von Laozi die chinesische Sprache noch in einer frühen Phase ihrer Entwicklung war und der Wortschatz noch nicht extensiv sowie auch die Grammatik noch nicht vollständig entwickelt war.

Widerspruch als Kennzeichen des Sprachstils von Laozi

Die Schrift von Laozi hat einen bestimmten Sprachstil und jeder Leser, der sich mit dieser Schrift gut auskennt, kann seinen Sprachstil erkennen. Dieser Sprachstil hat seinen Ursprung in der Einsicht Laozis über die Wahrheit, denn die Wahrheit ist für ihn nicht durch die Sprache auszudrücken. Das hat Laozi zu Beginn seiner Schrift deutlich gesagt: „Das Dao, das man ausspricht, ist nicht das wahre Dao.“ 道可道，非常道 (Laozi §1). Laozis Methode, Gedanken durch die Sprache dennoch auszudrücken und die Lebendigkeit des Denkens zu erleben, ist der sprachliche Widerspruch. Im Daodejing gibt es zahlreiche Beispiele, die diesen Widerspruch belegen, und von den vier Paragraphen, die Hegel selbst zitiert hat, kann man den merkwürdigen Sprachstil von Laozi spüren. Laozi beschreibt beispielsweise das Dao als etwas, was man betrachtet aber sieht nicht, als etwas, was man hört aber dennoch nicht vernimmt. 視之不見，聽之不聞 (Laozi §14). Es stellt sich nun die Frage: Was ist das, das sichtbar und zugleich unsichtbar ist? Dieser Widerspruch ist natürlich

jenseits der sinnlichen Vorstellung und die Bedeutungen solcher Sätze, die so widersprüchlich sind, kann nicht in der Sphäre der Sprache gefunden werden. Die Methode von Laozi, die Gedanken durch Widerspruch auszudrücken, beabsichtigt, die Gedanken von den gewöhnlichen sprachlichen Gestalten zu befreien. Die Äußerungen der Gedanken durch die Sprache sind nicht, die bereits gelagerten Gedanken wieder herauszuholen, sondern müssen in ihrer sprachlichen Gestalt original und frisch formuliert werden, um einen neuen Gedanken überhaupt ins Bewusstsein bringen zu können. Die Methode bei Laozi, dieses Ziel zu erreichen, ist hauptsächlich durch den sprachlichen Widerspruch. Diese Methode ist den Gedanken Laozis nicht fremd, denn die Gedanken von Laozi können nicht durch gewöhnliche sprachliche Erfahrungen begriffen werden. Die Methode des Widerspruchs ist kraftvoll, das Ungreifbare zu begreifen.

Deshalb sind die Gedanken, die Laozi durch merkwürdigen Sprachstil des Widerspruchs äußert, das Einzigartige und gleichzeitig das Allgemeine, denn die Sprache kann nach Hegel nichts anderes sein als das Allgemeine. Trotzdem findet man in der Schrift von Laozi einen einzigartigen Sprachstil, einen individualisierten Sprachstil. „Je mehr der Gedanke nach allen Beziehungen hin individualisiert ist, desto mehr begeistert und bewegt er; und je mehr alle Seelenkräfte bei seinem Ausdruck mitwirken, desto mehr wird er individualisiert.“ (Humboldt 1985:103) Die Seelenkräfte zeigen ihr Dasein in der Sprache als einzigartiger und individualisierter Ausdruck; wenn dieser einzigartige und individualisierte Ausdruck von anderen anerkannt ist, dann ist er allgemein geworden, denn die Sprache hat ihr Leben nur als die Gemeinde der Anerkennung. Laozi möchte das Dao, das über den menschlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen steht, durch seinen einzigartigen und individualisierten Sprachstil des Widerspruchs in Gestalt der Sprache verwirklichen. Laozi beschreibt das Dao beispielweise als „die Form ohne Formen, das Bild ohne Dinge“. 無狀之狀，無物之象 (Laozi §14). Laozi will durch den sprachlichen Widerspruch wesentlich eine Verbindung zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen schaffen. Durch die Schrift von Laozi begreift man, was sonst unbegreiflich bleibt. Wie kann man sonst das Dao beschreiben? Es ist ja eine Form ohne Formen, ein Bild ohne Dinge. Laozi schreibt weiter in diesem Sinne von Widerspruch: „Der große Ton ist ohne Stimme, das große Bild hat keine Form, und das Dao verbirgt sich und hat keinen Namen.“ 大音希聲，大象無形，道隱无名 (Laozi §41). Man kann sonst das Übersinnliche nicht durch die Erfahrung von der Welt des Sinnlichen begreifen.

Der sprachliche Widerspruch macht die Lebendigkeit des Geistes aus. Durch den Widerspruch ist der Gedanke bewegt, diese Bewegung ist nicht die Wiederherstellung der „alten“ Gedanken, sondern das Hervorbringen Neuer. Der Widerspruch bei Laozi ist in der Wahrheit kein Widerspruch auf der Ebene der Sprache, sondern er ist ein Widerspruch zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen, zwischen dem Begreifbaren und Unbegreifbaren. Der Widerspruch, den Laozi in der Sprache umgesetzt hat, ist der wahrhafte Widerspruch des Geistes, den das Lebendige und Denkende in sich trägt. Für Hegel ist der Widerspruch gerade das Zeichen der Lebendigkeit. „Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten.“ (6:76) Wenn ein Existierendes nicht vermag, in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen, so Hegel weiter, und den Widerspruch in sich zu halten, dann ist es nicht mehr die lebendige Einheit, sondern geht in dem Widerspruch zugrunde. Was Laozi durch sprachliche Widersprüche ausdrücken will ist gerade eine solche Lebendigkeit des Geistes. Leider scheint Hegel aber den Sprachstil in Daodejing nicht sehr gut gekannt zu haben und Laozis Sprachstil hat ebenso wenig seine Aufmerksamkeit erregt. Hätte Hegel den Sprachstil von Laozi in seiner Tiefe begriffen, dann würde Hegel bei Laozi eine sehr große Ähnlichkeit zu seiner eigenen Philosophie finden.⁶⁰

Sprache kann Gedanken nicht völlig ausdrücken

Für Laozi ist es klar, dass Sprache und Gedanken nicht zur Gänze miteinander übereinstimmen und die Sprache die Gedanken nicht völlig ausdrücken kann. In diesem Sinn sagt er: „Der, der weiß, redet nicht. Der, der redet, weiß nicht.“ 知者不言，言者不知 (Laozi §56). Wenn man alle Sätze im *Daodejing* oder in der *Phänomenologie des Geistes* grammatikalisch richtig versteht, bedeutet das noch nicht, dass man auch die Gedanken begriffen hat: ohne wirkliches Begreifen

⁶⁰ Der Sprachstil des Widerspruchs von Laozi hat die Aufmerksamkeit von Wohlfart erregt. Wohlfart versucht, durch ähnlichen Widerspruch die Gedanken von Laozi zu begreifen. In seinem Buch *Der philosophische Daoismus* (2001) hat Wohlfart zum Beispiel manchen Kapiteln Titel gegeben, wie: „*Dao – Weg ohne Weg*“, „*Wuwei – Tun ohne Tun*“, „*Kunst ohne Kunst*, Bemerkungen zum Verhältnis von Wort und Bild ausgehend vom Begriff *ziran*“, „*Heraklit und Laozi – Sagen ohne zu sagen*“. Wohlfart versteht, wie Laozi selbst, dass die Sprache nur ein Versuch des Geistes ist, die Gedanken zu äußern. Was aber durch die Sprache geäußert ist, sind nicht die Gedanken selbst, die im Geist auch nicht in Gestalt von Sprache vorgestellt sind. Wohlfart versucht, mit solchen sprachlichen Widersprüchen die Gedanken von Laozi ins Bewusstsein zu bringen. Wohlfarts Versuch ist aber nur eine formale Nachahmung des Sprachstils von Laozi und trägt nicht Laozis Geist des Widerspruchs in seiner Wahrheit als der Widerspruch des Endlichen und Unendlichen in sich.

wird der Geist durch die Sprache überhaupt nicht bewegt. Das heißt, der Gedanke in seiner ursprünglichen Unbestimmtheit ist anders als seine Verwirklichung in der Sprache als das Dasein des Geistes. Über das Verhältnis von Sprache und Gedanken hat auch Konfuzius sich geäußert. Er sagt in seinem *Kommentar zu Yijing*:

Konfuzius sagt: „Die Wörter im *Buch* [*Buch der Urkunden*, 尚書] enthalten nicht alles, was der Autor ausdrücken will; und was der Autor geschrieben hat, ist nicht alles, was in seinen Gedanken ist.“ Dann können die Gedanken der Heiligen nicht erscheinen? Konfuzius sagt: „Die Heiligen haben die Symbole geschaffen, um ihre Gedanken auszudrücken, durch die 64 Hexagramme soll die Wahrheit von der Unwahrheit unterschieden werden, und mit Kommentaren sollen ihre Gedanken ausführlich ausgedrückt werden.“ (eigene Übersetzung)

子曰：“書不盡言，言不盡意。”然則聖人之意，其不可見乎？子曰：“聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。” (Zhouyi 2011:599)

Konfuzius sieht hier die Unmöglichkeit, durch Sprache unsere Gedanken auszudrücken. Er anerkennt die Grenze der Sprache, Gedanken vermitteln zu können. Das heißt, was man durch Sprache vermitteln *will* ist nicht identisch mit dem, was man in der Sprache *tatsächlich* vermittelt hat. Denn dieser Wille selbst, sich durch Sprache zu äußern, kann auf keinen Fall in der Sprache vermittelt werden; er gehört nicht zur Sprache als das Dasein des Geistes. Dieser Gedanke über die Differenz zwischen dem, was durch die Sprache zu vermitteln wäre und dem, was wirklich vermittelt wird, muss aber durch die Sprache selbst vermittelt werden. Es gibt keine andere Möglichkeit, diese Differenz zu äußern. In diesem Sinn ist der Gedanke ohne Sprache ja nicht zu verwirklichen. Konfuzius hat hier darauf hingedeutet, dass es etwas in unserem Geist gibt, das nicht in der Form der Sprache existiert. Es sind die Gedanken in ihrer Unbestimmtheit *vor* der Verwirklichung durch die Sprache. Die Sprache als das Dasein des Geistes ist nicht der unbestimmte Geist, der vor der Äußerung in der Sprache als das Dasein des Geistes existiert. Dieser unbestimmte Geist ist gerade das, was Laozi und Konfuzius versucht haben, durch Sprache offenbar werden zu lassen. Konfuzius ist der Meinung, dass Symbole auch fähig sind, Gedanken auszudrücken und zu verkörpern. Es ist nach Konfuzius auch möglich, dass die tiefste religiöse Erfahrung den Bereich der Sprache transzendieren könnte.

Wenn die Sprache das Instrument für die Darstellung und Mitteilung der Gedanken ist, welche Rolle spielt dann die Sprache für die Menschen, „die sich *innerlich* beschäftigen“ (16:327), wie Hegel die Anhänger von Dao beschreibt? Für die, die sich *innerlich* beschäftigen, ist nichts zu entäußern, darzustellen oder mitzuteilen. Laozi beschäftigt sich mit dem, was noch nicht in die Sprache übersetzt ist, also das, was noch nicht durch die Sprache verwirklicht ist. Die Schrift von Laozi ist eine Schrift der tiefsten innerlichen religiösen Erfahrungen. Die Gedanken von Laozi sind mehr als was durch die Sprache ins Bewusstsein gebracht hat. Der Mensch, der die Lebendigkeit von Laozi nicht in sich hat, würde durch die Schrift von Laozi auch dessen Geist nicht begreifen, denn, wie Hegel sagt, offenbart sich der Geist nur dem Geist und der Fromme erscheint nur dem Frommen (16:196). In diesem Sinn ist Laozi ein Mystiker.

Die Welt der Sprache und das Problem der Übersetzung

Das Dasein des Geistes in einer Sprache ist nicht identisch mit dem Dasein des Geistes in einer anderen Sprache, denn jede Sprache ist mit ihrem eigenen Geist und ihrer eigenen Gestalt eine eigene Welt. Humboldt schreibt auch, dass die Welt des Menschen seine Sprache ist. (Humboldt 1985:90) Das heißt, der Mensch kann seine Gedanken nur durch die Sprache ausdrücken und ohne Sprache wäre das Denken nicht möglich. Eine Sprache ist eine Welt und diese Welt der Gedanken ist bestimmt durch die Grammatik und den Geist der Sprache, denn in jeder bestimmten Sprache ist nur bestimmte Ausdrücke möglich, und die Grammatik beschränkt die Sprache als bestimmtes Dasein des Geistes.

Es gibt verschiedene Völker und verschiedene Sprachen auf der Erde. In eigener Sprache zu sprechen und zu denken „ist von unendlicher Wichtigkeit“, es ist die Befreiung des Geistes und die Grundlage für die subjektive Freiheit, so Hegel. „Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel ins Deutsche zu übersetzen; und nicht ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die subjektive Freiheit bestehen können.“ (20:53) Hegel hat aber nur in seiner eigenen Sprache philosophiert, und er begreift die chinesische Denkweise, die sich in der chinesischen Sprache manifestiert, nicht in seiner Tiefe.

Hier tritt das Problem der Übersetzung auf: Inwiefern ist es möglich, die Gedanken, die vermittelt und verwirklicht in einer Sprache ist, in einer anderen Sprache auszudrücken. Den sprachlichen Widerspruch einer Sprache in einer anderen genau widerzugeben, ist fast unmöglich, denn jede

Sprache hat ihre eigene sprachliche Gestalt. Verschieden sind zwar die Sprachen, aber es gibt nur das *eine* Denken. Verschieden sind auch die philosophischen Schulen in der Geschichte, die Philosophie selbst ist aber nur eine. „Dass die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, beruht darauf, dass die Vernunft nur *eine* ist“ (2:172). Diese Gemeinsamkeit der Vernunft in ihrer Vielfältigkeit manifestiert sich beim Denken und Kommunizieren durch verschiedene Sprachen. Diese Einheit in Vielheit ist die Grundlage für die Sprache als das Dasein des Geistes, denn das Dasein des Geistes ist nicht getrennt von dem *einen* Geist, es findet sein Dasein nur in diesem einen Geist. Die Sprache als das Dasein des Geistes in dem einen Geist hat ermöglicht, die Gedanken von einer Sprache in einer anderen Sprache zu übersetzen, denn die Vernunft ist nur eine.

Abschnitt 12: Hegels Stellung zum Buddhismus in China

Dieser Abschnitt behandelt Hegels Stellung zum Buddhismus in China. Den Grund für die Einführung und Verbreitung des Buddhismus in China hat Hegel so erklärt: Der Religion in China „fehlt das Moment der Befreiung, denn ihr Gegenstand ist das Naturprinzip überhaupt, der Himmel, die allgemeine Materie. Die Wahrheit dieses Außersichseins des Geistes aber ist die ideelle Einheit, die Erhebung über die Endlichkeit der Natur und des Daseins überhaupt, die Rückkehr des Bewusstseins in das Innere. Dieses Moment, welches im Buddhismus enthalten ist, hat in China insoweit Eingang gefunden, als die Chinesen dazu gelangten, die Geistlosigkeit ihres Zustands und die Unfreiheit ihres Bewusstseins zu empfinden.“ (12:210) Der Begriff der Freiheit ist in Hegels Darstellung des Buddhismus in China der Schlüsselbegriff, denn der Buddhismus bietet den Chinesen, so Hegel, nicht nur eine geistige Alternative zur moralischen Staatsreligion mit dem Kaiser als Oberhaupt des Staates *und* der Religion, sondern auch die Freiheit im reinen Gedanken, wenn der Geist zu sich selbst zurückkehrt und in sich das Unendliche findet. In diesem Zurückkehren des Geistes zu sich selbst findet das Moment der Befreiung statt. Das Moment der Freiheit hilft dabei, nicht nur Hegels Religionsphilosophie zu erklären sondern auch Hegels Stellung zum Buddhismus in China zu begreifen.

12.1 Hegels Kritik am Buddhismus als Religion des Insichseins

Hegel bezeichnet den Buddhismus als Religion des Insichseins. Unter einer Religion des Insichsein versteht Hegel das Zurückkehren aus der Unordnung der Welt „*in sich* und in die wesentliche Einheit.“ (16:374) Diese Rückkehr wird durch das Negieren der Unterschiede und das Verschwinden der Mannigfaltigkeit in die wesentliche Einheit erreicht, „um sogleich wieder in aller Selbständigkeit hervortreten.“ (16:374) Als Hauptmerkmal des Insichseins wird also die Negation aller Unterschiede und Besonderheiten angesehen. „So ist das Absolute als das Insichsein das Unbestimmte, das Vernichtetsein alles Besonderen, so dass alle besonderen Existenzen, Wirklichkeiten nur etwas Akzidentelles, nur gleichgültige Form sind.“ (16:376) Ein solches Negieren der Mannigfaltigkeit der Welt ist zum Beispiel in der Übung bei den Buddhisten durch den monotonen, unveränderten Ton „Om“ zu erkennen, den Hegel als das leere Bewusstsein, als das Sein an sich überhaupt betrachtet. (5:101)

Der Buddhismus als Religion des Insichseins ist das Resultat der *Trennung* des Geistes von der Welt, und Hegel bezeichnet diese Trennung als Unglück, denn der Geist findet keine Befriedigung in der Welt und drängt sich deshalb in sich selbst zurück, „gibt (...) die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.“ (17:265) Diese Befriedigung des Bewusstseins in sich selbst beschreibt Nietzsche auch bei Zarathustra: „Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde.“ (Nietzsche 4:11) Das Bewusstsein im Buddhismus misstraut also der Vielfältigkeit und der Unordnung der Welt, die als dem Geist fremd betrachtet wird. Das ist gerade das Gegenteil von Hegels Einheit des Geistes mit der Natur, wo der Geist die Zuversicht hat, dass er sich selbst in dieser Welt finden kann. (7:47)

Die Religion des Insichseins ist die Zurückgezogenheit ins Innere, sie ist „die Sammlung und Beschwichtigung des Geistes“ (16:374). Im Insichsein ist die Beziehung des Ich auf ein Anderes abgeschnitten, so Hegel, und deswegen ist das Insichsein eine *geschlossene* Selbständigkeit. Die Wirksamkeit des Insichseins besteht in der Tat nicht aus der *Aneignung* des Äußerer (mit Aneignung ist gemeint, dass der Geist den Gegenstand als sich selbst macht), sondern aus der Abtrennung des Äußerer, um sich selbst mit dem Nichts zu vereinigen. Man zieht sich aus der Äußerlichkeit der Bedürfnisse und der Wirksamkeit des Lebens zurück und strebt sein ganzes Leben nach dem fortdauernden Zustand der innerlichen Stille. Ziel dieser höchsten Vollendung ist die Einheit mit dieser theoretischen Substantialität, so Hegel. Die Anhänger der Religion des Insichseins leben in Gemeinschaft mit der Ruhe des Geistes und in stiller Anschauung des Ewigen, „ohne an weltlichen Interessen und Geschäften teilzunehmen.“ (16:387) Diese Zurückgezogenheit von den weltlichen Geschäften nennen die Chinesen *Chu Shi* 出世.

Die Religion des Insichseins steht im Vergleich zu der Behauptung, dass Gott nicht zu erkennen ist, doch höher, und der affirmative Aspekt dieser Religion ist, das Wesentliche in der Religion des Insichseins ist nicht als das Unbekannte, als das Jenseitige betrachtet, so Hegel. Denn das Wesentliche des Insichseins ist, da das Andere negiert ist, nichts anderes als das Denken selbst, so Hegel weiter. Das Denken hat keinen anderen Gegenstand als sich selbst; das Denken ist also das

eigentlich Wesentliche des Selbstbewusstseins, nichts Unbekanntes oder Jenseitiges. Das Insichsein, also das Denken, ist das Allgemeine, denn es negiert das Zufällige, das Empirische und das Mannigfaltige. Das ist nach Hegel die Grundbestimmung der Religion des Insichseins. (16:375)

Das Höchste bei der Religion des Insichsein ist das Nichts oder das Nichtsein. Hegel versteht unter dem Grunddogma des Buddhismus, dass „das Nichts das Prinzip aller Dinge sei, dass alles aus dem Nichts hervorgegangen und auch dahin zurückgehe.“ (12:210) Das Nichts als das Letzte ist der Ursprung aller Dinge. „Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts geht alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von allem.“ (16:377) Durch die Vernichtung aller Besonderheiten erreicht man das höchste Ziel, nämlich „sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt, in das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist.“ (16:385) Wenn man dadurch alles *bestimmte* Bewusstsein und alle Leidenschaft negiert, dann erreicht man das Höchste, den Zustand des Nirwana. (16:387)

Das reine Anschauen als das Insichsein

Das Insichsein ist eine höhere Stufe des Selbstbewusstseins. Ich schaue zum Beispiel einen Baum an und der Baum ist der Inhalt meines Bewusstseins. Das Selbstbewusstsein aber ist die Reflexion des Bewusstseins und hat das Bewusstsein selbst zum Inhalt. In Beispiel mit dem Baum ist dieser der Inhalt meines Bewusstseins, aber das Anschauen selbst ist der Inhalt meines Selbstbewusstseins. In diesem Sinn sagt Hegel: „Ich bin reines Anschauen“. (3:88) Das Wort „Anschauen“ hier ist ein Verbalnomen und wird verwendet wie ein Verb, es drückt eine Tätigkeit aus.⁶¹ Diese Tätigkeit hat nichts anderes als sich selbst zum Inhalt. Da es sonst keinen anderen Inhalt gibt, ist das *reine* Anschauen möglich. Das heißt, es ist möglich bei der Meditation zum Beispiel ein reines Anschauen zu erreichen oder zu erleben, ohne einen Gegenstand als das Angeschaute und ohne einen Gedanken als etwas Gedachtes überhaupt als der Inhalt des Bewusstseins zu haben. Solch reines Anschauen ist also das Ziel der Meditation. Bei ihr ist jeder bestimmte Inhalt des Bewusst-

⁶¹ Das Anschauen als geistige Tätigkeit ist auch zu bemerken bei dem chinesischen Wort für Wahrnehmung (Sehvermögen) „Shi Jue 视觉“. Es besteht aus zwei Schriftzeichen „视“ für „Sehen“ und „觉“ (als ein Verb) für „Bewusstsein haben“. Das Wahrnehmen „Shi Jue 视觉“ ist also das Kommen zum Bewusstsein durch Sehen. Man kann vielleicht durch Spitzentechnologie ein Auge hervorbringen, zumindest optisch, aber das Sehen mit Bewusstsein kann man nicht technisch herstellen. Denn das reine Anschauen ist eine geistige Tätigkeit und deshalb göttlich.

seins negiert, nicht aber das *Anschauen* des Bewusstseins an sich selbst. Das Anschauen oder Denken im Allgemeinen als geistige Tätigkeit kann als Gegenstand alles negieren, nicht aber sich selbst, denn das Negieren gehört bereits zur Tätigkeit des Geistes.⁶² Dieses reine Anschauen als geistige Tätigkeit ohne bestimmten Inhalt außerhalb von sich selbst ist das Insichsein ohne jeden fremden Inhalt. Das Insichsein ist in diesem Sinn das Nichts, denn es hat überhaupt keinen fremden Inhalt. Es ist aber nicht absolut leer, denn es ist reine geistige Tätigkeit, reines Anschauen des sich Selbst.

Das Nichts Wollen vs. nicht Wollen

Ein Anhänger des Buddhismus „soll ohne Leidenschaft sein, ohne Neigung, ohne Handlung und zu diesem Zustand kommen, nichts zu wollen und nichts zu tun.“ (16:386) *Das Nichts zu wollen* ist aber nicht mit *nicht zu Wollen* zu verwechseln. Wie Nietzsche schreibt in *Zur Genealogie der Moral*: der Mensch will „noch das *Nichts* wollen, als *nicht* wollen.“ (Nietzsche 5:339) Das Nichts zu wollen ist ein Wollen, dessen Gegenstand das Nichts ist. Das Wollen hat ein Ziel, und dieses Ziel ist das Nichts. Das Nichts zu wollen ist nicht passiv, sondern aktiv; es ist die geistige Anstrengung nach dem Nichts. Das Nichts zu wollen gehört also zum Wollen und zum Denken dazu, denn das Wollen und das Denken sind für Hegel, wie im nächsten Abschnitt über Hegels Dialektik der Freiheit gezeigt werden wird, nicht getrennt voneinander zu betrachten, sie sind vielmehr zwei Arten derselben geistigen Tätigkeit. Das Nichts zu wollen ist eine positive und affirmative geistige Tätigkeit, die die geistigen Kräfte zusammenbringt. Es ist einfach die *Sammlung* des Geistes. Ohne Wollen jeder Art wäre der Geist zerstreut und hinge innerlich nicht zusammen; ein zerstreuter Geist hat keine Kraft und keine Wirkung, wie das beispielsweise beim Schlafen der Fall ist.

Nicht zu wollen ist die Negation oder die Abwesenheit des Willens; der Wille, etwas Bestimmtes zu wollen, fehlt einfach. Nicht Wollen gehört also auch zum Bereich des *Handelns*, und zwar als Nicht-Handeln. Der Buddhismus als Religion des Insichseins mit dem Ziel der Einheit mit dem Absoluten, welches durch religiöse Übungen erreicht werden soll, ist das Wollen des Nichts, anstatt nicht zu wollen. Darin sieht Hegel die Heiligkeit des Menschen: in dieser Vernichtung der

⁶² Das Negieren als die Tätigkeit des Geistes zeigt sich zum Beispiel bei dem Selbstmord. Der Mensch kann zwar durch Selbstmord sein Leben negieren, aber der Selbstmord ist auch eine positive Tätigkeit und in diesem Sinn hat er ein positives Verhältnis zum Leben und gehört also dem Leben. Der Selbstmord als eine positive Tätigkeit zeigt sich dadurch, dass er den Leib als die „äußerliche“ Kraft braucht, denn nur durch den Leib ist ein Selbstmord überhaupt möglich.

individuellen Partikularität vereint sich der Mensch mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. (16:386) In diesem Zustand der Abstraktion und vollkommener Einsamkeit ist der Mensch unterschiedslos mit Gott geworden. Diese Erhebung zum Absoluten ist gerade das Hauptthema in der Religionsphilosophie Hegels.

Hegels Kritik am Buddhismus als Religion des Insichseins

Zwei Kritikpunkte am Buddhismus als einer Religion des Insichseins betont Hegel besonders stark. Der Erste ist, dass im Buddhismus „das Insichsein noch bestimmungslos, noch nicht Geist“ ist (16:383). Das Insichsein als das Bestimmungslose ist noch nicht Geist, denn der Geist ist für Hegel Subjekt, der sich wissende Geist. Diese Kritik an der Bestimmungslosigkeit finden wir auch in Hegels Kritik am Daoismus in China (in Abschnitt 10).

Der zweite Kritikpunkt Hegels am Buddhismus ist der Widerspruch der unmittelbaren Einheit vom Menschen und Gott. In der Religion des Insichseins wird Gott einerseits als Nichts und als Wesen überhaupt verstanden, so Hegel, und andererseits wird er doch als *dieser unmittelbare Mensch*, als Buddha gesehen. Dieser Umstand der unmittelbaren Einheit des Menschen und Gott als Buddha ist für Hegel widersprüchlich. Dass der Mensch „mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird“ erscheint uns (also den westlichen Philosophen) „am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten“. (16:377f.) Hegel hat zum Vergleich die Vorstellung von Gott im Christentum dargestellt, um den Unterschied deutlich zu machen. „Wenn in der christlichen Religion Gott in Gestalt des Menschen verehrt wird, so ist das unendlich unterschieden; denn das göttliche Wesen wird da angeschaut in dem Menschen, der gelitten hat, *gestorben*, auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Das ist nicht der Mensch im sinnlichen, *unmittelbaren Dasein*, sondern der, der die *Gestalt des Geistes* an sich trägt.“ (16:378) Diese zwei Hauptkritikpunkte Hegels am Buddhismus als einer Religion des Insichseins werden folgend bei Hegels Kritik an der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit im Buddhismus sowie bei Hegels Kritik am Pantheismus noch weiter erläutert.

12.2 Hegels Kritik an der Seelenwanderung im Buddhismus

Die Seelenwanderung ist ein wichtiges Thema im Buddhismus. Hegel betrachtet die Seele als Naturgeist. Die Seele ist aber noch nicht wahrhafter Geist, denn Geist bedeutet für Hegel immer die Idee, der verwirklichte Begriff. (10:40) Der Geist muss also erscheinen und sich als Einheit von Subjekt und Objekt verwirklichen. Die Seele ist bei Hegel als unverwirklichte Abstraktion gedacht.

Die Vorstellung der Seelenwanderung „begründet sich darauf, dass der Geist des Menschen ein *Dauerndes* überhaupt ist, dass er zu seiner Existenz in der Dauer einer Leiblichkeit bedarf“. (16:294) Ein solcher Geist ist aber noch keine Einheit von Subjekt und Objekt, also noch keine Idee. Im tibetischen Buddhismus ist beispielsweise die Seelenwanderung die Voraussetzung für das Erben des Titels des Dalai-Lama. Das Kind, das als Dalai-Lama wiedergeboren anerkannt wurde, wie Hegel beschreibt, „wurde zwar noch gesäugt, war aber ein lebhaftes, geistreiches Kind, betrug sich mit aller möglichen Würde und Anständigkeit und schien bereits ein Bewusstsein seiner höheren Würde zu haben.“ (16:385) Das Bewusstsein der „höheren Würde“ des Kindes, das als Dalai-Lama wiedergeboren gilt, zeigt die Verbindung und Identität mit dem früheren Leben. Diese Verbindung und Identität macht das Wesentliche der Seelenwanderung aus.

Das Hervorgehen des Lebens aus dem Tod sowie das Hervorgehen des Todes aus dem Leben, also die Veränderung des Lebens durch den Tod und umgekehrt, betrachtet Hegel als den wohl höchsten Gedanken der orientalischen Metaphysik. Allgemein bekannt für dieses Hervorgehen des Lebens aus dem Tod ist das *Bild des Phönix*, wo „aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht“. (12:98) Diese Metapher ist nur asiatisch, morgenländisch, aber nicht abendländisch, so Hegel. Das dialektische Andere des Endlichen bei Hegel ist nicht ein anderes Endliches, sondern das Unendliche; deshalb fährt die Seele nach dem Tod in Hegels Dialektik nicht in einen anderen Leib, der genauso endlich ist wie der ursprüngliche Leib, in dem die Seele früher wohnte, sondern zurück ins Unendliche, ins Allgemeine. Der Geist wandert nicht bloß in eine andere Hülle, „sondern er geht erhoben, verklärt, ein reinerer Geist aus derselben hervor.“ (12:98) Die Vorstellung der Seelenwanderung ist das Hervorgehen des Lebens aus dem Tod „in Beziehung auf das Individuelle“ (12:98). Das heißt, die Seelenwanderung macht nur Sinn, wenn die Seele als individuell betrachtet wird. Die Verbindung und die Identität der ursprünglichen Seele mit der Seele, die als noch aufbewahrt nach dem Tod gedacht ist und in einer anderen sinnlichen Weise weiter existiert, muss es geben, wenn überhaupt von *Seelenwanderung* gesprochen werden soll.

Hegel untersucht die Ansätze zur Seelenwanderung bei Pythagoras und Aristoteles. Die Wanderung der menschlichen Seele in ein Tier wird in Griechenland als Degradation, als Strafe bzw. als Folge von Vergehen gesehen, so Hegel. (18:267) Hegel zitiert hier Aristoteles Kritik an der Seelenwanderung. Das Hauptproblem in der Vorstellung der Seelenwanderung bei Aristoteles *und* bei Hegel ist das, dass der Zusammenhang von der Seele und dem Leib als *zufällig* betrachtet wird,

weshalb sich die menschliche Seele auch in eine tierische Seele verwandeln kann. Für Hegel wie auch für Aristoteles sind aber die Seele und der Leib eine untrennbare Einheit. In Hegels Wort: „Die Weise des Leibes ist nicht zufällig zu der Weise der Seele, und ebenso nicht umgekehrt.“ (18:268) Deshalb sagen beide Philosophen, der Leib als das Werkzeug der Seele ist nicht beliebig, sondern die Einheit der Seele und des Leibes ist die Gestalt des Lebens. Bei der Seelenwanderung ist aber die Seele vom Leib getrennt, und eine vom Leib getrennte Seele ist keine wirkliche Seele. Das Wahre in der Seelenwanderung ist also nur als das Wesen ohne Existenz, also nicht als die Einheit von Subjekt und Objekt gefasst.

Bei der Vorstellung der Seelenwanderung ist die Seele also als das abstrakte Wesen des Insichseins betrachtet. Das heißt, die Seele selbst ist als bestimmungslos und noch nicht als Einheit von Objekt und Subjekt, also noch nicht als die Idee gedacht. Sie ist nur eine Abstraktion in ihrem Insichsein und hat deshalb keine Existenz. Aber ein „Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraktion“. (16:388) Wenn die Seele abstrakt als das Insichsein betrachtet wird, so ist die Gestalt, die die Seele annimmt, gleichgültig, so Hegel. Das heißt, die Seele als das Insichsein hat keine dialektische Beziehung mit der Gestalt, die sie zufälligerweise nimmt, egal ob im menschlichen oder tierischen Körper; die Seele bleibt jedenfalls in sich und ist deshalb der Gestalt gegenüber gleichgültig. In diesem Sinn sagt Hegel mit einer schönen Metapher, dass in dieser Vorstellung der Seelenwanderung die ganze Welt der Lebendigkeit, menschlich und tierisch, „zum bunten Kleide der farblosen Individualität“ wird. (16:388) Das heißt, bei der Seelenwanderung ist die Gestalt der Lebendigkeit nur das Kleid der Seele, die von dem Körper getrennt gedacht wird und trennbar ist, wie auch das Kleid vom Körper getrennt und trennbar ist. Mit farbloser Individualität meint Hegel die unterschiedslose Individualität, da die Seele nicht als Einheit von Subjektivität und Objektivität gedacht ist, sondern als Insichsein mit zufälliger Gestalt in menschlicher oder tierischer Form.

Der Gedanke der Seelenwanderung vom Menschen ins Tier entspricht nach Hegel nicht der Bestimmung des Geistes, denn der Geist kann sich nur in *einer* Gestalt verwirklichen, und das ist die *Gestalt des Menschen*, der die sinnliche Erscheinung des Geistes ist. Wenn aber bei der Seelenwanderung das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig und gleichgültig, und entspricht nicht ihrer inneren Bestimmtheit. (16:383) Mit dieser Zufälligkeit und Gleichgültigkeit der Gestalt hat man den wahren Begriff des Lebens als Idee nicht begriffen. Die Gleichgültigkeit

der Gestalt kann aber nur die äußerliche sinnliche Gestalt sein, nicht aber die Gestalt im Sinn der Idee als der Einheit von Begriff und Wirklichkeit.

Um die Vorstellung der Seelenwanderung im Buddhismus besser verstehen zu können, müssen wir sie im Vergleich mit der Menschenwerdung Gottes im Christentum betrachten. Im Christentum ist Gott Mensch geworden, „das Wort ward Fleisch“ (Johannes 1,14), und zwar als Jesus Christus *allein*. Die Erscheinung des christlichen Gottes „kann nur einmal geschehen, denn Gott ist Subjekt und als erscheinende Subjektivität nur ausschließend *ein* Individuum. Die Lamas werden immer neu erwählt, weil Gott im Orient nur als Substanz gewusst ist, welcher deshalb die unendliche Form in einer Vielheit der Besonderung nur äußerlich ist. Aber die Subjektivität als unendliche Beziehung auf sich hat die Form an ihr selbst und ist als erscheinende nur eine, ausschließend gegen alle andere.“ (12:393) Die Menschwerdung Gottes als der Kern des Christentums ist für Hegel nicht zufällig, denn aufgrund der Einheit von Subjekt und Objekt ist nach Hegel Gott in Jesus Mensch geworden, nur einmalig und nicht mehr.

Es ist wichtig hier den Unterschied zwischen *Subjekt* und *Substanz* bei Hegel zu betrachten. Die erscheinende Subjektivität ist nur ausschließlich *ein* Individuum und Hegel spricht hier von der unmittelbaren Einheit der Subjektivität und des Individuums, von der unmittelbaren Einheit des subjektiven Geistes und seiner Erscheinung. Das heißt, das Subjekt als das sich auf sich Beziehende ist nur einmalig, es ist nur mit sich selbst identisch und mit dem Anderen nicht identisch. Die Lamas werden demgegenüber als die Wiedergeborenen betrachtet, die von der Substanz wiedergeboren sind und nur eine neue äußerliche Gestalt genommen haben, aber mit derselben innerlichen Substanz. Das ist aber nicht Hegels Auffassung der Einheit des subjektiven Geistes und seiner Erscheinung. Wenn Gott im Orient nur als Substanz gewusst ist, dann wird Gott als getrennt von der Welt wahrgenommen, womit die dialektische Einheit von Gott und Welt also nicht besteht.

Die Vorstellung der Unsterblichkeit durch Seelenwanderung im Orient und durch die Negation des Endlichen bei Hegel

Im Orient ist die Vorstellung der Seelenwanderung verbunden mit der Vorstellung der Unsterblichkeit, also dem Fortdauern des *individuellen* Lebens im nächsten Leben durch Seelenwanderung oder durch die ununterscheidbare Einheit mit Gott im Buddhismus. „Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit wächst der Wert des Lebens“. (16:301) Die Unsterblichkeit bei Hegel ist aber weder

durch die Seelenwanderung bestimmt noch durch die ununterscheidbare Einheit mit Gott, sondern durch das Wesen des Menschen als das Vernünftige und Denkende, also durch die Negation des Endlichen und Natürlichen. Das menschliche Leben ist nicht das Sinnliche, sondern das Geistige. Der Grund für die Unsterblichkeit des Menschen besteht nach Hegel darin, dass er ein denkendes Wesen ist. Das Denken steht außerhalb der Zeit und ist nicht der Macht der Veränderung unterworfen, auch der Tod kann das Leben nicht vernichten. Der Mensch ist schlechthin in seiner Freiheit bei sich selbst, so Hegel, er ist unabhängig vom Anderen, und „ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen.“ (16:387f.) Die Unsterblichkeit macht die Identität des Ich aus, denn die Identität des Ich ist die „Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seiende, wahrhaft Unendliche“. (16:388) Das Ich ist also „keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seiende, nur in sich sich Bewegende. Ich ist nicht tote Ruhe, sondern Bewegung, aber Bewegung, die nicht Veränderung heißt, sondern die ewige Ruhe, ewige Klarheit in sich selbst ist.“ (16:388)

Hegel vergleicht die Vorstellung der Unsterblichkeit im Buddhismus mit der im Daoismus. Im Buddhismus strebt der Mensch durch die Negation der Vielfältigkeit der Welt und durch die vollkommene Einsamkeit sowie der Entsagung der weltlichen Genüssen danach, ewig und identisch mit Gott zu sein. Das Denken als das Insichsein und das Erhobensein des Selbstbewusstseins im Buddhismus hat für Hegel einen höheren Stellenwert als die Vorstellung der Unsterblichkeit im Daoismus. (16:387)

Das miteinander und mit dem Ganzen verbundene Leben

Der Gedanke der Seelenwanderung belegt Gewissheit des Geistes, dass das Leben des einen Individuums mit dem des anderen *und* mit dem Ganzen verbunden ist. Niemand ist ohne Vater und Mutter geboren; diese natürliche Verbindung des individuellen Lebens mit dem Anderen (das heißt die Verbindung des Individuums mit den Eltern durch die eigene Geburt) ist der Anfang der Gewissheit des Geistes, dass das menschliche Leben mit dem Ganzen verbunden ist und niemand von dieser Ganzheit getrennt existiert. In der christlichen Theologie ist Jesus auch nicht ohne Verbindung mit der Ganzheit geboren: Jesus als der Sohn Gottes ist nämlich durch den Heiligen Geist geboren und hat dadurch die unmittelbare Verbindung mit dem Heiligen Geist, dem Ganzen. Nur

von der Perspektive der Verbundenheit des individuellen Lebens mit dem Ganzen ist der Gedanke der Seelenwanderung, wie Hegel sagt, philosophisch.⁶³

Die Verbundenheit des menschlichen Lebens miteinander hat Hegel so formuliert: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“ (3:145) Konfuzius, der von Hegel als Moralphilosoph bezeichnet wird, anerkennt das wesentliche menschliche Leben auch als das gemeinsame Leben, das Leben *miteinander* und *füreinander*. Ein Satz aus dem ersten Paragraph seiner *Gespräche 论语* spricht sich gegen die Zurückgezogenheit und das Eremitenleben aus: „Wenn Freunde von der Ferne gekommen sind, ist das nicht große Freude?“ 有朋自远方来，不亦乐乎? (Konfuzius §1,1). Sogar beim Eremitenleben im streng genommen Sinn gibt es auch ein Anderes, und zwar Gott, oder die Vorstellung eines Gesprächs mit Gott. Das absolute Eremitenleben ohne jeglichen Gesprächspartner, egal real oder imaginär (durch Vorstellung, durch Lesen oder durch Gebet), und auch ohne das Wissen, sich von anderen Menschen als Eremit anerkannt zu sein, widerspricht der Natur des menschlichen Geistes. Die Struktur des gegenseitigen Anerkennens *gilt* auch für das Eremitendasein. Wenn ich ins Eremitendasein gehe, muss ich als Eremit anerkannt werden und ich muss in meinem eigenen Bewusstsein tragen, dass ich als das vom Anderen anerkannt werde, sonst bin ich überhaupt kein Eremit. Denn das Selbstbewusstsein braucht ein anderes Selbstbewusstsein und es befriedigt sich nur in einem anderen Selbstbewusstsein. (3:144) In diesem Sinn ist das Eremitendasein ein *Widerspruch*, denn im Eremitendasein ist das Selbstbewusstsein nur durch ein von sich selbst hergestelltes Selbstbewusstsein befriedigt, das entspricht aber keiner wahrhaft gegenseitigen Anerkennung. Christus selbst ist nie Prediger des Eremitendaseins gewesen, sondern sagt: „Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Matthäus 18,20)

⁶³ Ein nicht ganz ernst zu nehmender aber doch interessanter Gedanke über die Seelenwanderung sollte vielleicht noch näher untersucht werden. Die Seelenwanderung im weitesten Sinn kann man auch so verstehen, dass dieselbe Erfahrung oder derselbe Gedanke – in aller Lebendigkeit mit frischer und schöpferischer subjektiver Erfahrung – demselben oder einem anderen Subjekt in derselben Form nochmals widerfährt. Das französische Wort *Déjà-vu* („schon gesehen“) beschreibt genau diese Erfahrung. Denn Erfahrungen und Gedanken haben, wie das menschliche Leben, auch ihr Dasein vom Leben und Tod. Sie entstehen und vergehen, und in dieser Einheit von Sein und Nichts ist ihre Lebendigkeit zu verstehen. Die Seelenwanderung im engeren Sinn bedeutet die Wiederkehr derselben Seele mit ihren früheren (nicht zu erinnernden) Erfahrungen und Gedanken. Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkunft kann man in diesem Sinn verstehen: die Wiederkunft derselben Erfahrung oder desselben Gedankens, nicht einfach eine Wiederholung, sondern eine Wiederkunft in aller Lebendigkeit. Nur diese Lebendigkeit macht die Wiederkunft aus (siehe *Also sprach Zarathustra*, Teil 3, „Der Genesende“). In diesem Sinn kann man auch Platons Behauptung verstehen, dass das Lernen die Erinnerung ist. (Lis *Leben als kreatives Antworten* (2015) ist in dieser Hinsicht hilfreich, um die Lebendigkeit des Lebens zu verstehen.)

12.3 Hegels Kritik am Pantheismus

Verbunden mit der Seelenwanderung ist die Vorstellung des Pantheismus. Der Pantheismus behauptet, dass alles im Universum und das Universum selbst, also alle unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in ihrer Einzelheit und Unmittelbarkeit Gott ist. (16:97) Damit betont der Pantheismus die unmittelbare Einheit zwischen dem unmittelbar Einzelnen und dem Ganzen. Diese unmittelbare Einheit ist aber kein dialektisches Verhältnis im Hegelschen Sinn. Die Dialektik des Endlichen und des Unendlichen nach Hegel bedeutet, dass das Endliche nur im Unendlichen zu bestimmen und das Unendliche nur durch das Aufheben des Endlichen zu verstehen ist. Die unmittelbare Einheit zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen beim Pantheismus bedeutet, dass die einzelnen Dinge selbst der Grund für ihre Existenz wären. Deshalb bezeichnet Hegel den Pantheismus als die „Vorstellung der Substantialität“, weil darin die einzelnen Dinge und Gott als die Substanz, das heißt als der Grund für ihre Existenz, bestimmt sind. (16:97) Für Hegel ist Gott jedoch als der absolute Geist nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt. (3:23) Nur als das Subjektive ist Gott der anundfürsichseiende Geist, so Hegel.

Solche Vorstellung bei Pantheismus ist „vollkommen falsch“, so Hegel, und „es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit.“ (16:98) Hegel führt hier als Beispiel eine Aussage von Brahma an, um den Unterschied vom Einzelnen und dem Allgemeinen klar zu machen. Brahma sagt: „Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen“. (16:98) In dieser Aussage ist das Einzelne aufgehoben, so Hegel, und schreibt weiter: „Brahma sagt nicht: ‚Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existieren.‘“ Der Unterschied ist, dass der Glanz nicht das Metall selbst ist, „sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen.“ (16:98) Der Pantheismus sieht in der Einzelnen nur das Unvergängliche, das getrennt von der Einheit ist. Diese Getrenntheit ist aber nicht das Lebendige mit dem dialektischen Verhältnis des Endlichen und des Unendlichen. In diesem Sinn sagt Hegel, dass der Pantheismus nur die abstrakte, nicht die geistige Einheit herausgehoben hat. Mit der geistigen Einheit meint Hegel das wahrhaft dialektische Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen. Das Einzelne als die Negation des Allgemeinen hat für Hegel keine Wahrheit. „Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen sein.“ (16:99)

Der Pantheismus hat nach Hegel das Sein und das Nichts *getrennt* betrachtet. Im Pantheismus ist das Sein nur Sein und das Nichts nur Nichts, in ihm kommt das Werden und das dialektische Verhältnis zwischen dem Sein und dem Nichts überhaupt nicht vor; diese abstrakte Identität ist nach Hegel das Wesen des Pantheismus. (5:85) In dieser Getrenntheit von Sein und Nichts vertritt der Pantheismus den Standpunkt der Ewigkeit der Materie; denn dieser Standpunkt behauptet, aus etwas wird etwas, und aus nichts wird nichts. (8:191f.) Die Wahrheit des Seins und des Nichts ist bei Hegel das Werden, dass das Sein ins Nichts und das Nichts ins Sein unmittelbar übergegangen ist.

Hegels Kritik am Pantheismus und der Emanation durch die Dialektik der Identität

Hegel sieht sowohl im Pantheismus als auch in der Emanation, dass die einzelnen Dinge als die *Degeneration* Gottes betrachtet sind, das heißt, das Endliche wird nicht als das Abbild des Unendlichen, sondern als das wesentlich Andere des Unendlichen betrachtet. Dieser Punkt ist sehr wichtig, um Hegels Kritik an der orientalischen Metaphysik zu verstehen. Hegel untersucht den antiken und orientalischen Gedanken der Emanation. Die Emanation bedeutet das Hervorgehen von etwas aus seiner *eigenen* Quelle, und dieser Begriff hat seinen Ursprung in der sinnlichen Vorstellung des Ausfließens vom Wasser oder der Lichtausstrahlung aus der Quelle. In der orientalischen Vorstellung der Emanation ist das Absolute „das sich selbst erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet sich nicht nur, sondern *strömt* auch *aus*. Seine Ausströmungen sind *Entfernungen* von seiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten sind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen sie entstehen. Das Ausströmen ist nur als ein *Geschehen* genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verlust. So verdunkelt sich das Sein immer mehr, und die Nacht, das Negative, ist das Letzte der Linie, das nicht in das erste Licht zurückkehrt.“ (6:198) Bei der Emanation gibt es also nach Hegel keine Identität zwischen der Quelle, aus der alles herausströmt und dem, was davon herausgeströmt ist. Die Herausströmenden sind also anderes geworden in ihrem Wesen als die Quelle selbst, sie sind deshalb nicht nur ein Unvollkommenes, sondern auch ein Anderes geworden. Das Sein verdunkelt sich also im Prozess der Emanation und kehrt nicht zurück in das erste Licht, denn es ist *degeneriert* geworden und enthält in sich deshalb nicht mehr das Wesen seiner Quelle. Ein solches Verhältnis ist gerade das Gegenteil der Dialektik der Identität bei Hegel. Der einzelne Mensch zum Beispiel, obwohl er in seiner Einzelheit der Wahrheit des Menschen

nicht entspricht, trägt doch nach Hegels Identitätslehre das Wesen des Menschen in sich und kehrt nach dem Tod in die Idee des Menschen zurück.

Von Standpunkt der Identitätslehre mit dem dialektischen Verhältnis des Konkreten und des Allgemeinen aus kritisiert Hegel den Gedanken der Emanation im Pantheismus. „Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichkeit doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, dass das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichkeit ist ohne Rückkehr in sich selbst.“ (19:412) Im Pantheismus versteht man also Gott als die allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit *heruntertritt* und manifestiert sich als die einzelnen Dingen. Das heißt, die einzelnen Dinge enthalten in sich nicht das Wesen der allgemeinen Substanz: sie sind verschlechtert und zu einem Anderen geworden. In diesem Prozess der Verschlechterung trägt das Einzelne nicht mehr das Wesen des Allgemeinen in sich, denn das Einzelne verfällt wesentlich und ist zu einem Anderen geworden. Ohne das Wesen des Allgemeinen in sich kehrt das Einzelne nicht zurück ins Allgemeine, denn die Identität zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen fehlt. Das Einzelne kann nicht werden, was es wesentlich nicht ist.

Durch Hegels Identitätslehre ist der Unterschied zwischen den folgenden beiden Standpunkten klar geworden: (a) das Endliche trägt in sich das Wesen des Unendlichen und in seinem Beisichsein ist das Endliche das Unendliche; und (b) das Unendliche verschlechtert sich als das Endliche. Das Endliche als die Degeneration des Unendlichen ist im Wesentlichen nicht mehr das Unendliche, weshalb es auch nicht ins Unendliche zurückkehren kann. Das Verhältnis in Standpunkt (a) ist im Hegelschen Sinn dialektisch, der Standpunkt in (b) ist nach Hegel die Grundlage in der Vorstellung der orientalischen Metaphysik. Dieser Unterschied ist der zentrale Punkt in Hegels Kritik an der orientalischen Metaphysik.

Abschnitt 13: Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins und ihre Manifestationen in der chinesischen Religion und Philosophie

Dieser Abschnitt erläutert die These der Verdoppelung des Geistes ineinander als die Grundstruktur des Geistes durch Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. Diese These behauptet, dass das Selbstbewusstsein ein grundlegendes Bedürfnis nach Anerkennung von einem höheren Wesen hat. Dieses Bedürfnis nach Anerkennung von einem höheren Wesen manifestiert sich im Daoismus als das sich im Himmel Verbergen, die Anerkennung vom Ganzen und die Versenkung ins Ganze. Am Ende wird die These der technischen Beherrschung der Dinge als die Freiheit im Daoismus durch Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft erläutert.

13.1 Der miteinander verbundene Geist

In Hegels Darstellung des Geistes als der miteinander Verbundenheit und als Beisichsein im Anderen ist das Dasein anderes Bewusstseins nicht unzugänglich und nicht unerkennbar, denn der Geist ist dem Geist nicht verschlossen und das Subjekt ist für Hegel kein geschlossenes Bewusstsein. In Hegels Dialektik ist die gegenseitige Anerkennung des Selbstbewusstseins gerade die Voraussetzung des eigenen Daseins. Der Geist als der miteinander Verbundenheit mit dem Anderen zeigt sich auch im Daoismus und im Buddhismus, in denen das Subjekt kein geschlossenes Bewusstsein ist, sondern vielmehr der miteinander verbundene Geist. Eine Geschichte des Chan-Meisters Huineng erläutert diese Verbundenheit des Geistes: Ein Mönch aus einer anderen Chan-Schule hat aufgrund seines Neides und Hasses versucht, Huineng zu töten. „Der Meister kannte den Geist anderer, und wusste vorher, was ihm passieren würde.“ 师心通，预知其事 (Huineng 2013:167). Dieser Gedanke entspricht dem, was Hegel mit wahrer Übersinnlichkeit gemeint hat, nämlich, dass sich ein Geist mit einem Anderen zusammenschließen kann. „In der Idee sind die Unterschiede nicht sich ausschließend gesetzt, sondern so, dass sie nur sind in diesem *Sichzusammenschließen* des einen mit dem anderen.“ (17:228) Der Geist offenbart sich dem anderen Geist und er kann sich mit Anderem zusammenschließen, dadurch erkennt der Geist sich als Geist überhaupt. Diese Verbindung zwischen dem einen mit dem anderen macht die *Intersubjektivität* aus. Der Geist als der miteinander Verbundenheit ist auch im Daoismus in einer bekannten Geschichte von Zhuangzi erläutert.

Zhuangzi und Huizi gehen auf der Brücke in Hao spazieren. Zhuangzi sagt: „Der Fisch schwimmt in Anmut, und das ist seine Freude.“ Huizi sagt: „Du bist nicht der Fisch, wie kannst du die Freude des Fisches kennen?“ Zhuangzi sagt: „Du bist nicht ich, wie kannst du wissen, dass ich die Freude des Fisches nicht kenne?“ Huizi sagt: „Ich bin nicht du, also kann ich dich zwar nicht kennen; du bist aber auch nicht der Fisch, und deshalb ist es klar, dass du die Freude des Fisches auch nicht kennen kannst.“ Zhuangzi sagt: „Bitte komm zur ursprünglichen Frage zurück. Du fragst, ‚wie kannst du die Freude des Fisches kennen?‘ Das bedeutet also, dass du schon weißt, dass ich sie kenne. Du fragst nur, woher? Ich sage dir, ich kenne die Freude des Fisches auf der Brücke.“ (eigene Übersetzung; vgl. auch die Übersetzung Wilhelms 1977:192)

Im folgenden Textabschnitt soll nun genau untersucht werden, wie die Argumente von beiden Seiten vorgebracht werden. Huizi behauptet, dass Zhuangzi, ein Mensch wie er selbst, überhaupt nicht wissen kann, was sich ein Fisch fühlt. Für ihn ist aber sicher, dass er das, was Zhuangzi fühlt, auch fühlen kann. Indem Huizi das behauptet, offenbart er seine Gewissheit, dass der Abstand zwischen ihm und Zhuangzi, die beide denkende und fühlende Menschen sind, deutlich kleiner ist, als der zwischen ihm und dem Fisch; weiter hat Huizi die Gewissheit, dass das Bewusstsein von Zhuangzi dasselbe wie sein eigenes Bewusstsein ist. Huizi kennt die Freude von Zhuangzi, der gerade den Fisch beobachtet. Zhuangzi erkennt sofort den Widerspruch in der Auffassung von Huizi. Zhuangzi bemerkt, dass Huizi schon weiß, was er fühlt, aber trotzdem sagt Huizi, dass er das Bewusstsein von Zhuangzi nicht kennt. Zhuangzi hat die Gewissheit, dass jeder andere Mensch dieselbe Vernunft hat wie er selbst, denn der Geist und „nur der Geist erkennt den Geist.“ (12:394) Zhuangzi erkennt den Menschen als denkende Vernunft. Diese Gewissheit, dass andere Menschen dieselbe Vernunft wie man selbst hat, ist die fundamentale Natur des Geistes. Hier ist bei Zhuangzi die Intersubjektivität ganz wichtig, denn er erkennt den Geist als den miteinander verbundenen Geist. Die Vernunft verbindet die Menschen. Diese Intersubjektivität ist die Voraussetzung für das Zusammensein des Menschen als denkender Geist. Das heißt, der Mensch als Geist kennt im Grunde genommen auch fremdes Bewusstsein, denn das Subjekt als „das Selbst weiß sich, als reines Selbst, sein Gegenstand zu sein.“ (3:398) Hier mit dem Gegenstand ist nicht nur ein physisches Objekt gemeint, sondern auch ein fremdes Bewusstsein. Das Subjekt kann eins sein mit dem

fremden Bewusstsein, jedoch im Fremden bei sich selbst bleiben. Für Huizi aber ist die Subjektivität ein geschlossenes Bewusstsein: Was eine Person fühlt, kann niemand anderer wissen.⁶⁴ Die Subjektivität ist nach Huizi in dieser Hinsicht eine geschlossene Erfahrung.

13.2 Verdoppelung des Geistes ineinander als die Grundstruktur des Geistes

Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins

Das Selbstbewusstsein ist für Hegel nicht nur im Sinn von Bewusstsein seiner selbst zu verstehen, sondern es ist wesentlich das von einem anderen Selbstbewusstsein anerkannte Bewusstsein. Das Selbstbewusstsein bei Hegel als die gegenseitige Anerkennung ist also ohne das Andere nicht möglich. „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (3:145) Das Selbstbewusstsein als das von einem anderen Selbstbewusstsein anerkannte Bewusstsein ist für Hegel eine Verdoppelung des Selbstbewusstseins (3:145), denn es ist an sich und zugleich im Anderen. Das Selbstbewusstsein als das für ein Anderes an und für sich Seiende bedeutet Intersubjektivität, also die Verdoppelung des Geistes im Anderen, was die Grundstruktur des Geistes ausmacht. (vgl. Siep 2000:99)

Das Selbstbewusstsein, das von einem anderen Selbstbewusstsein anerkannt wird, ist „*außer sich* gekommen.“ (3:146) Denn die Anerkennung des Selbstbewusstseins findet nicht in sich, sondern im Anderen statt. Die gedoppelte Bedeutung des Satzes erläutert Hegel wie folgt: „*erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst* im *Anderen*.“ (3:146) Das Selbstbewusstsein hat sich selbst verloren, denn es ist nur für das Andere da und in diesem Sinn ein anderes Wesen geworden, zugleich aber gewinnt das Selbstbewusstsein in dem Anderen, denn es sieht sich selbst im Anderen. Das sich selbst im Anderen anerkannte Selbstbewusstsein ist dann verdoppelt und seine Unendlichkeit besteht gerade darin, das Andere aufzuheben und sich selbst im Anderen zu verdoppeln.

Die Anerkennung im Anderen ist für Hegel eine Verdoppelung des Selbstbewusstseins in seiner Unendlichkeit. (3:145) Die Anerkennung des Selbstbewusstseins voneinander ist gegenseitig und

⁶⁴ In der deutschen Grammatik kann der Akkusativ in dieser Hinsicht als ganz philosophisch betrachtet werden. Zum Beispiel deutet das Reflexivpronomen „sich“ in „ich fühle *mich* heute glücklich“ an, dass das, als was ich *mich* fühle, nur *für mich* selbst ist.

nur gegenseitig, denn das Selbstbewusstsein ist das von dem anderen Selbstbewusstsein anerkannte Bewusstsein, und beide Seiten „*anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.*“ (3:147) Die Anerkennung findet aber nicht beim einen oder anderen statt, sondern geschieht gemeinsam, die außer mir steht und zugleich in mir ist. Diese Einheit der Gemeinde und des Ich formuliert Hegel so: „*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.*“ (3:145)

Die Anerkennung des jeweils anderen Selbstbewusstseins voneinander ist also ohne die Gemeinde und einer Einheit des einzelnen Selbstbewusstseins mit einem anderen nicht möglich. Die Intersubjektivität ist gerade die Voraussetzung der Anerkennung des Selbstbewusstseins. Die Tatsache, dass Ich und Du überhaupt Gedanken und Gefühle miteinander teilen können, belegt diese Einheit des jeweils einzelnen Selbstbewusstseins mit einem anderen. Das Selbstbewusstsein hat sein Leben nur in dieser Einheit. Eine solche „intersubjektive Verfassung des Selbstbewusstseins“ (Siep 2000:99) ist die Voraussetzung der Anerkennung des Selbstbewusstseins voneinander. Das ist die „Verdoppelung des Selbstbewusstseins“ (3:144).

Verdoppelung des Geistes ineinander als die Grundstruktur des Geistes

Bei sich in einem Anderen zu bleiben ist für Hegel die Verdoppelung des Geistes ineinander, und diese Verdoppelung ist die grundlegende Struktur des Geistes. Diese Bestimmung des Geistes, bei sich in einem Anderen zu bleiben, ist dem Sinnlichen widersprüchlich. „Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an einem und denselben Orte sein; sie schließen sich aus.“ (17:228) Das Geistige ist aber ganz anders als das Sinnliche, so Hegel weiter, denn das Geistige ist nur für das Geistige, sie sind miteinander verbunden. Das ist für Hegel das wahrhaft Übersinnliche. Das heißt, beim Übersinnlichen können die verschiedenen einzelnen Geistigen miteinander übereinstimmen und diese Übereinstimmung ist die Verdoppelung des Geistes ineinander, was die Grundstruktur des Geistes ausmacht.

Diese Verdoppelung des Geistes ineinander ist der Grund, warum Hegel die Religion als das Selbstbewusstsein Gottes betrachtet, denn Gott schaut sich selbst in seinem Anderen an. „Gott ist Selbstbewusstsein, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewusstsein, das *an sich* das Bewusstsein Gottes ist, aber auch *für sich*, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit.“ (17:187) Gott ist für Hegel Geist und somit trägt auch Gott die Grundstruktur des Geistes in sich. Diese Grundstruktur erläutert Hegel

durch die Dialektik der Identität und des Unterschieds. Gott als Geist ist für Hegel nicht als von der Welt getrennt zu betrachten, denn sonst wäre Gott beschränkt und endlich, sondern Gott ist bei sich in der Welt, die er als sein Anderes erschaffen hat. „Die Welt ist ein anderes als Gott“ (17:224f.) und Gott macht die Welt zum Gegenstand seines Bewusstseins. Gott unterscheidet sich von der Welt und gewinnt durch diese Unterscheidung sein Selbstbewusstsein; die Welt ist jedoch nicht getrennt von Gott, denn nichts ist außerhalb von Gott. „Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich selbst zusammengeschlossen, er schaut *sich* in seinem Anderen an.“ (17:228) Die Unendlichkeit Gottes besteht für Hegel gerade darin, in der Endlichkeit der Welt bei sich selbst zu bleiben, denn das Unendliche ist für ihn nichts anderes als die Aufhebung des Endlichen.

13.3 Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen

Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung

Aufgrund der Grundstruktur des Geistes hat das Selbstbewusstsein das Bedürfnis nach Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein. Es ist das innerliche Bedürfnis des Selbstbewusstseins, von einem anderen anerkannt zu werden, denn das Selbstbewusstsein bei Hegel ist gerade „das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst.“ (10:226) Das Selbstbewusstsein hat das grundlegende Bedürfnis nach Anerkennung; es will sich in einem Anderen verdoppeln, bei sich in einem Anderen bleiben. „*Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein.*“ (3:144) Das Selbstbewusstsein findet seine Befriedigung also nicht in sich selbst, sondern im Anderen. Das Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung ist das Bedürfnis des Geistes, sich selbst im Anderen zu verdoppeln. Diese Anerkennung macht das Selbstbewusstsein aus. „Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für* sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (3:145) Das bedeutet, „Selbstbewusste Wesen sind wesentlich ‚für einander‘, ohne dadurch ihre Selbständigkeit zu verlieren.“ (Siep 2000:101) Die Anerkennung des Selbstbewusstseins ist nicht statisch, sondern lebendig und die Identität des Selbstbewusstseins ist ohne die Reaktion des Anderen nicht möglich, schreibt Siep weiter.

Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen

Noch größer als das Bedürfnis des Selbstbewusstseins von einem anderen anerkannt zu werden, ist das Bedürfnis nach Anerkennung von einem höheren Wesen. Das ist das innerliche Bedürfnis des Selbstbewusstseins. Der Mensch befindet sich auf einer höheren geistigen Stufe als Tiere, Pflanze und die anorganische Natur. Er findet in ihren Welten nichts, was er als sein Gleiches sieht. Der Mensch kann sich nicht vorstellen, in diesen niedrigen geistigen Stufen geistig zu Hause zu sein. In der anorganischen Natur findet der Mensch überhaupt nichts, was er eigen anfühlt. Die anorganische Natur kommt dem Menschen lebenslos und kalt vor. In der Welt der Pflanzen sieht der Mensch nur eine angenehme Umgebung, die ihm Nahrung und Schutz anbietet, aber nicht sein Diener oder Begleiter sein kann. Beim Tier erkennt der Mensch, dass dies auf einer höheren Stufe als die Pflanzen steht, aber doch immer noch auf einer niedrigen geistigen Stufe als der Mensch. Somit kann dies auch nicht sein geistiges Zuhause sein. Wenn der Mensch ein Tier verehrt, wie zum Beispiel die Katze in Ägypten oder die Kuh in Indien verehrt wird, dann wird das Tier nicht als solches betrachtet, sondern es ist das Geistige in einer tierischen Gestalt, die verehrt wird. Wegen der geheimnisvollen Wirkungsweisen in den Tieren kann der Mensch „die tierische Lebendigkeit für höher ansehen“ als seine eigene. (16:293) Was hier verehrt wird, ist nicht das Tier selbst, sondern die Lebendigkeit im Tier, die höher als die des Menschen angesehen ist. Außerhalb der Verehrung betrachtet der Mensch das Tier höchstens nur als seinen Begleiter, wenn nicht gar als seinen Knecht, aber nie als seinen geistvoller Gesprächspartner. Wenn Franz von Assisi mit den Tieren spricht, spricht er zu ihnen als dem Ebenbild Gottes, er spricht also eher mit Gott als mit den Tieren.⁶⁵ Für ein richtiges Gespräch braucht der Mensch ein Anderes, in dem er sein eigenes Selbstbewusstsein spiegeln kann, nicht einen Knecht, denn „ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.“ (Johannes 15,15) Wenn ein Mensch doch mit einem Tier, als Tier und nicht als Gott in einer tierischen Gestalt spricht, dann spricht er nur mit sich selbst und seine Welt ist dadurch nicht erweitert, denn im Gespräch mit dem Tier kann er nichts anderes erwarten als sich selbst. Und ferner wird er dadurch nicht auf eine höhere Stufe erhoben; im Gegenteil, er fühlt sich in einen niedrigen geistigen Zustand versetzt, als er ist oder sein sollte. Das Tier ist bei Laozi und Konfuzius nie der wahrhafte Gesprächspartner des Menschen gewesen. Konfuzius findet bei den Tieren keinen Gesprächspartner, und sagt: „man kann nicht mit Vögel und Tieren zusammen leben.“ 鸟兽不可与

⁶⁵ Siehe Franz von Assisi: *Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus* (1921).

之同群 (Konfuzius §18,6). Der Mensch findet also seine wahre Welt nur unter den Menschen, so Konfuzius.

13.4 Sich im Himmel Verbergen als die daoistische Vorstellung des Bedürfnisses des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen

Dieses Bedürfnis des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen findet man auch in Daoismus. Zhuangzi schreibt, der Heilige verbirgt sich im Himmel 圣人藏于天 (Zhuangzi 2010:297). Man verbirgt sich nur dort, wo man anerkannt ist, wo man Freiheit findet. Das Selbstbewusstsein kann sich nur in einem höheren und sich anerkennendem Wesen verbergen. Und das einzelne Selbstbewusstsein findet nach Hegel seine wahre Freiheit nur im Ganzen. Das Einzelne in seiner Persönlichkeit kann die Befriedigung nicht in sich, sondern nur im Ganzen finden. Man muss seine Besonderheit, seine besondere Persönlichkeit aufgeben, und „zur Allgemeinheit“ erweitern, denn das „Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen.“ (17:233) Das ist die daoistische Vorstellung des Bedürfnisses des Selbstbewusstseins nach Anerkennung von einem höheren Wesen, von dem Ganzen: der Heilige verbirgt sich im Himmel. Das heißt, sich in die Ganzheit zu versenken. Im Versinken in das Ganze ist die einzelne Besonderheit negiert und aufgelöst, man findet seine Einheit im Ganzen. „In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt; nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.“ (17:233f.)

Das Versinken in die Ganzheit ist zugleich die Selbsterhebung des Selbstbewusstseins, welche das zentrale Thema in der Religionsphilosophie Hegels ist. Diese Erhebung gelingt dem Menschen nur, wenn er einen geistigen Gesprächspartner finden könnte; er muss nämlich nach oben, nicht nach unten schauen. Ein Knecht ist kein Gesprächspartner, und der „dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei, denn er schaute im anderen noch nicht durchaus sich selbst an.“ (10:226f.) Das Selbstbewusstsein kann also sein wahrhaftes Selbst nur in einem gleich freien und geistigen Selbstbewusstsein finden. Das Selbstbewusstsein findet seine Befriedigung nicht in sich selbst, sondern im Ganzen. „Der Mensch schließt sich auf, und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in seinem Wesen hervor, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.“ (16:287)

Beim Gedanken an das sich Versenken in der Ganzheit wird die Gemeinsamkeit zwischen dem Daoismus und Hegels Philosophie deutlich. In der Vorstellung von Zhuangzi verbirgt sich der Heilige im Himmel; er versenkt sich in dem Wesen des Himmels und seine Besonderheit ist damit negiert und aufgelöst, wodurch er aber seine höchste Befriedigung und Freiheit gewinnt.

Das Ganze als die zusammenhaltende Einheit

Der daoistische Gedanke, dass der Heilige sich im Himmel verbirgt, ist jedoch nicht in Analogie zur christlichen Theologie zu begreifen. Die genaue Bedeutung dieses Gedankens muss in der Vollkommenheit des Geistes im Ganzen verstanden werden. Liezi 列子, der früher als Zhuangzi lebte und der einer der wichtigsten Vertreter des Daoismus ist, erläutert im folgenden Zitat in poetischer Sprache ein Beispiel für die Vollkommenheit des Geistes im Ganzen.

Alles was Gestalt, Klang und Farbe hat, ist ein Ding. Ein Ding ist von dem Anderen nicht räumlich entfernt, und ein Ding ist den anderen nicht zeitlich voran: denn das alles ist nur Erscheinung. Die Dinge entstehen jenseits der Form und enden jenseits des Wandelbaren. Wer das erreichen und ergründen könnte – der könnte wohl Vollkommenheit erlangen. Der würde weilen im Maß ohne Lüste und würde sich bergen in spurloser Zeit. Er wandelt umher, da wo alle Dinge beginnen und enden. Er macht seine Natur einheitlich, er nährt seine Kraft, er hält seinen Geist zusammen, und durchzudringen zur Entstehung der Dinge. Wer also ist, dessen Geist wahrt völlige Geschlossenheit, dessen Seele ist ohne Ritze, wo können dann die Dinge in ihn eindringen? Nimm einen Betrunkenen, der vom Wagen fällt. Fällt er auch heftig, er stirbt nicht daran. Seine Knochen sind wie die der anderen Menschen, er bleibt aber von deren Beschädigung verschont. Das bedeutet: seine Seele ist in sich abgeschlossen. Er merkt weder, wie er fährt noch wie er fällt. Leben und Tod, Schrecken und Furcht dringen nicht in seine Brust, darum braucht er die Dinge, denen er begegnet, nicht zu fürchten. Wenn nun dieser Mensch im Wein eine solche völlige Abgeschlossenheit erlangt! *Der Heilige verbirgt seinen Geist im Himmel*, darum können ihm die Außendinge nicht schaden. (leicht verändert nach der Übersetzung Wilhelms 1967:51f.; eigene Hervorhebungen)

Diese Zeilen aus dem Werk von Liezi sind von Zhuangzi zitiert (Zhuangzi 2010:296f.). Wichtig hier zu bemerken ist dieser Gedanke: wenn der Geist voll ist, dann ist er frei von den äußeren Dingen und diese können nicht in ihn eindringen und ihm schaden. Das ist aber nicht in einem

materialistischen Sinn zu verstehen, denn der Geist ist nur für den Geist und unterwirft sich nur den geistigen Wirkungen. Wenn man zum Beispiel auf einen Friedhof geht und dort bis zum Abend verweilt, bricht irgendwann die Dämmerung herein und es wird dunkel. Daraufhin hat man Angst und sieht in den Bewegungen der Bäume, die durch den Wind verursacht werden, und den anderen Dingen in der Umgebung eine Vorstellung der Unterwelt. Diese Vorstellung kann so stark sein, dass man von seiner eigenen Angst überwältigt ist. In diesem Fall ist der Geist nicht völlig in sich abgeschlossen und hält nicht zusammen, sondern er unterwirft sich durch seine Ritze zu den äußeren Dingen und er wird zerstreut durch seine eigene *Disharmonie*. Hegel versteht die chinesische Vorstellung des Geistes nicht und kritisiert diese als den typischen chinesischen Aberglauben. Diese Thematik wird bereits in Abschnitt 6 Hegels Stellung zur chinesischen Religion erläutert.

13.5 Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft

Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft hat ihre Grundlage in der Struktur des Selbstbewusstseins als der Verdoppelung des Geistes ineinander. „Das Selbstbewusstsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *anderen aus sich*; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich*; und es ist in dieser *Unmittelbarkeit* oder in diesem Sein seines Fürsichseins *Einzelnes*.“ (3:147f.) Das Ich als die Gewissheit seiner selbst hat auch die Gewissheit, dass das Ich durch ein anderes Bewusstsein bestimmt ist.

Deshalb ist die Wahrheit des Bewusstseins für Hegel das Selbstbewusstsein. Das bedeutet, das Bewusstsein ist nur durch das Andere zu bestimmen. Ohne das Andere ist das Bewusstsein nicht zu begreifen. Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft hat ihre Grundlage und Voraussetzung im Selbstbewusstsein als die gegenseitige Anerkennung. „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*“. (3:147) „Der Herr ist das *für sich* seiende Bewusstsein“, und dieses Bewusstsein ist „durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt“. (3:150) Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft beruht nicht nur auf dem politischen Verhältnis von Herren und Sklaven, sie zeigt auch die grundlegende Anerkennungsstruktur des Bewusstseins. (vgl. Siep 2000:103f.) Kojève ist in seiner Interpretation von Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft zu weit gegangen, wenn er darin den Kampf um Leben und Tod, wo die Herrschaft nur auf den Tod des Knechts geht, sieht. (vgl. Kojève 1975:48-89) Der Kampf um Anerkennung muss aber die Existenz des Lebens als seine Voraussetzung haben, denn „der wirkliche Tod macht das

unmöglich, was er beweisen sollte: Er hebt mit dem Leben die Selbständigkeit des Selbstbewusstseins auf und beraubt damit den Anderen der Möglichkeit, anerkannt zu werden.“ (Siep 2000:103) Dem Selbstbewusstsein kann es „im Grunde von vornherein nur auf die *Knechtschaft* des anderen – nicht jedoch auf dessen *Tod* – ankommen“, denn „der *Tod verhindert ja jede Anerkennung*.“ (Treptow 2012:119) In der Anerkennungsstruktur ist der Tod des Knechts der Tod des Herrn, denn der Herr ist ohne den, der sich als Knecht und ihn als Herr anerkennt, nicht Herr. In diesem Sinn ist der Tod des einen der Tod aller.

Knecht

In Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft hat der Knecht kein eigenes Selbstbewusstsein, denn in seinem Bewusstsein liegt „die volle Hingabe seiner selbst an den Herrn und dessen Bedürfnisse“. (Gadamer 1973:238) Der Knecht wird nicht nur von dem Herrn als Sache behandelt, sondern er behandelt sich selbst auch nur als Sache, denn er hat sein Selbstbewusstsein nur im Herrn. (Gadamer 1973:233) Der treue Diener denkt ausschließlich an die Interessen und Bedürfnisse des Herrn, so als ob er selbst der Herr *der Sache* wäre, aber nur in Bezug auf das äußerliche Verhältnis des Herrn, auf die Dinge. Das bedeutet, der Knecht weiß, was der Herr *braucht*, aber nicht, was der Herr *ist* und was der Herr *tut*. Der Knecht betrachtet den Herrn nur in dessen Einzelheiten und bleibt, wenn er seinem Herrn dient, immer Knecht: Er weiß nicht, dass der Herr außerhalb seinen Einzelheiten in Essen und Trinken doch ein Held ist. (vgl. 3:489)

Herr wird Knecht

Die Herrschaft und Knechtschaft sind bei Hegel nur Momente einer dialektischen gegenseitigen Anerkennung. Da der Herr den Knecht für sich arbeiten lässt und er selbst nicht arbeitet, bezieht der Herr sich nur durch die Vermittlung des Knechts auf die Dinge. (3:151) „Die *Wahrheit* des selbständigen Bewusstseins ist demnach das *knechtische Bewusstsein*.“ (3:152) Das bedeutet, „Herrschaft ist in Wahrheit Knechtschaft: der Herr ist selber abhängig, und es fehlt ihm die für seine Freiheit nötige freie Anerkennung.“ (Siep 2000:104) Denn die Anerkennung seiner Herrschaft ist abhängig von dem Knecht, denn seine Herrschaft wird nur durch den anderen, den Knecht, anerkannt. In dieser Dialektik kann die Knechtschaft zur Herrschaft werden, denn „sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewusstsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren.“ (3:152)

Knecht wird Herr

Der Knecht gewinnt durch seine Arbeit sein positives Selbstbewusstsein, indem er sich auf die Arbeit und nicht nur auf seinen Herrn bezieht. (Gadamer 1973:238) Sein Können in der Arbeit gibt ihm eine Selbständigkeit, wodurch er Selbstbewusstsein erlangt. Dieses Selbstbewusstsein resultiert nicht aus dem Können als solches, sondern aus dem Bewusstsein des eigenen Könnens hinsichtlich der Arbeit, in der sein wahres Selbstbewusstsein begründet ist. (Gadamer 1973:238) Das Selbstbewusstsein des Knechts wird eine höhere Stufe erreichen, wenn der Knecht in seiner Arbeit nicht nur sein Können, sondern auch seine eigene Seele sieht. Der Knecht gibt den Dingen, die er bearbeitet hat, seine Seele und ist dadurch Herr seiner Seele. Hiermit verhält es sich genauso wie mit dem Eigentum: Wenn ich meinem Eigentum meine Seele gebe, dann ist mein Eigentum die Äußerung meiner Persönlichkeit. (7:107) In ähnlicher Weise gibt der Knecht den Dingen seine Seele, denn er betrachtet die Dinge als sein Eigentum. Das tut er nicht in dem Sinn, als dass ihm die Dinge zur Verfügung stehen, denn sie gehören ja dem Herrn, sondern in dem Sinn, als dass er ihnen seine Seele gegeben hat. Er sieht also in den Dingen, denen er seine Seele gegeben hat, sich selbst. Durch die Arbeit gewinnt der Knecht also seine Selbständigkeit, die ihn zum Herrn werden lässt, denn er hat den Dingen, die er bearbeitet hat, seine Seele gegeben. Der Herr jedoch sieht die Dinge durch die Vermittlung des Knechts, denn er hat den Dingen nicht seine Seele gegeben, sondern betrachtet die Dinge als *das Werk und das Dasein des Knechts*. Der Knecht betrachtet seine Arbeit als sein Werk, „worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt.“ (13:51) Durch die technische Beherrschung der Dinge gewinnt er seine Freiheit und seine Würde. „Der dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei, denn er schaute im anderen noch nicht durchaus sich selber an.“ (10:226f.)

13.6 Technische Beherrschung der Dinge als Freiheit im Daoismus

Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft spiegelt sich auch im Daoismus. Das Dao hat einen praktischen Aspekt, den Hegel jedoch nicht begriffen hat. Eine Geschichte von *Zhuangzi* erläutert das Dao als die technische Beherrschung der Dinge und die dadurch gewonnene Freiheit. Ein Koch wurde von einem Fürsten für seine Geschicklichkeit bei der Zerlegung von Rindern gelobt. Dieser antwortet darauf aber:

Was dein Diener liebt ist das Dao, was mehr als die Geschicklichkeit ist. Als ich anfang, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahre hatte ich es so weit gebracht, dass ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist und nicht mehr auf den Augenschein. Das Wissen der Sinne habe ich aufgegeben und handle nur noch nach den Regungen des Geistes. Ich folge den natürlichen Linien nach, dringe ein in die großen Spalten und fahre den großen Höhlungen entlang. Ich verlasse mich auf die (anatomischen) Gesetze. Geschickt folge ich auch den kleinsten Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen, von den großen Gelenken ganz zu schweigen. (leicht verändert nach der Übersetzung Wilhelms 1977:54)

Der Koch hat durch Übung und Geschicklichkeit die technische Beherrschung der Dinge erreicht. Er erlebt in seiner beruflichen Tätigkeit keinen Widerstand mehr, sondern handelt „nur noch nach den Regungen des Geistes.“ Durch diese erlebt er große Freiheit, denn er gewinnt das Beisichsein im Anderen, und dieses Beisichsein im Anderen ist gerade Hegels Begriff der Freiheit. Der Widerstand der Dinge verschwindet und der Geist spürt in dieser Freiheit Macht und Freude. Hegels Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft ist für das Verständnis des Verhältnisses zwischen der technischen Beherrschung der Dinge und der Freiheit sehr hilfreich. Der Koch ist durch sein technisches Geschick zum Herrn geworden. Er ist nicht nur Herr über die Dinge, sondern auch Herr über sich selbst geworden, denn er sieht in den Dingen die Äußerung seiner selbst und die Kraft seines Geistes. Sein Selbstbewusstsein erlangt er durch die technische Beherrschung der Dinge und gewinnt dadurch seine Herrschaft und Freiheit, die er zum Dao erhoben hat.

Das Dao hier ist also mit dem Dasein des Menschen verbunden. Es muss nun gefragt werden, wie es sein kann, dass unter dem Begriff des „Dao“ verschiedene theoretische und praktische Aspekte vereinbart sind? Was ist dann die innerliche Verbindung zwischen dem Dao als die technische Beherrschung der Dinge und die dadurch gewonnene Freiheit einerseits und dem Dao als die Vernunft oder der Ursprung der Welt andererseits? Das ist genau der Punkt, an dem Hegel das Dao nicht wirklich verstanden hat. Hegel hat das Dao nur als die Vernunft oder als Ursprung der Welt interpretiert und es als bestimmungslos kritisiert. Aber das Dao ist auch mit dem Dasein des Menschen verbunden, denn ohne diesen Bezug auf das Dasein des Menschen würde das Dao überhaupt keinen Sinn machen. Hieran erkennt man die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos beim Daoismus.

Abschnitt 14: Hegels Dialektik der Freiheit

Die Freiheit ist eines der zentralen Themen in Hegels Philosophie. Bevor Hegels Kritik an der Freiheit in China behandelt werden kann, muss Hegels Dialektik der Freiheit erläutert werden.

14.1 Freiheit als das im Anderen bei sich selbst Bleiben

Die kurze Definition von Freiheit bei Hegel ist, „in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein.“ (8:84) Durch diese Definition ist es klar, dass Freiheit bei Hegel keine Willkür ist. Die Willkür, sich nach eigenem Willen zufälligerweise zu bestimmen, ist aber nur „der Wille in der Form der Zufälligkeit“, nur die formelle Freiheit und nicht die wahrhaftige Freiheit. (8:285) „Willkür ist nur die unvernünftige Freiheit, das Wählen und Selbstbestimmen nicht aus der Vernunft des Willens, sondern aus zufälligen Trieben und deren Abhängigkeit von Sinnlichem und Äußerem.“ (13:136) Die Willkür betrifft also nur das Endliche und das Zufällige, aber nicht das Vernünftige und Allgemeine.

Die Willkür ist für Hegel nicht der Wille in seiner Wahrheit. In der Willkür sieht Hegel einen Widerspruch. „Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*.“ (7:66) Nur der Wille in seiner Wahrheit ist Freiheit, das heißt, der Wille ist nicht durch das Fremde, sondern durch sich selbst bestimmt. In dieser Selbstbestimmung ist der Wille wahrhafter Wille, so Hegel. In der Willkür findet der Wille jedoch keine Freiheit, weil der Wille vom Fremden nur zufälligerweise bestimmt ist. Das ist gerade das, was Hegel hier mit dem Widerspruch meint. Dieser zeigt sich in der Darstellung des freien Willens bei Spinoza. Der freie Wille ist wie ein fallender Stein, so Spinoza, der glaubt, dass er selbst den Fliegenweg wählt und auch wo er fallen wird. (siehe 58. Brief in Spinoza 1986:235f.) Eine solche Vorstellung des freien Willens ist aber irreführend. Nach dieser Metapher würde der freie Wille bedeuten, der Stein fliegt zwar nach einem bestimmten Fliegenweg, will aber trotzdem einen anderen Weg wählen und auch willkürlich fallen. Im allgemeinen Sinn bedeutet der freie Wille nach dieser Metapher also folgendes: *so* bin ich, aber zugleich will ich *anders* sein.

Das Handeln nach Willkür ist vielmehr das Handeln nach der Partikularität, die bestimmt durch Zufälligkeit ist, so Hegel. „Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes tut, lässt seine Partikularität am meisten hervortreten.“ (7:67) Mein Partikulares ist aber nicht meine wahrhafte Natur und ich werde auch nicht bei dieser Partikularität bleiben; mein Geist sagt mir einfach: das bin nicht

Ich. Das Ich in seiner wahrhaften Natur nach Hegel ist ebenso das, was mit dem Vernünftigen identisch ist. Um dies zu verdeutlichen hat Hegel eine schöne Metapher verwendet: „Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet.“ (7:67) Das heißt, das Ich geht von seiner Partikularität zurück ins Allgemeine. Das Erheben der Partikularität zum Allgemeinen ist die dialektische Bewegung zur Wahrheit, weil das Ich in seiner Wahrheit nicht die zufällige Gestalt, sondern das Vernünftige ist.

Hinsichtlich der These Hegels, dass die Freiheit nicht die Willkür ist, muss man seine Kritik an Kants Begriff von Freiheit und Recht behandeln, um den Unterschied von Freiheit und Willkür deutlich machen zu können. Für Hegel ist das Recht das Dasein des freien Willens und das ist „somit überhaupt die Freiheit, als Idee.“ (7:80) In Hegels Darstellung hat Kant das Recht als die Beschränkung der Willkür definiert: „die *Beschränkung* meiner Freiheit oder *Willkür*, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“ (7:80)⁶⁶ Hegel betrachtet Kants Begriff der Freiheit einerseits als eine negative Bestimmung der Freiheit, als Einschränkung, andererseits aber auch als eine positive Bestimmung, im Sinne des Allgemeinen oder der Vernunftgesetze, als „die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen.“ (7:80) In dieser Definition des Rechts hat Kant den Menschen, so Hegel, als Einzelnes mit willkürlichen Interessen und Besonderheiten betrachtet. Das ist aber der Mensch nur in Einzelheit, nicht in Allgemeinheit, so Hegel. Das Hauptproblem bei Kant nach Hegel ist, den Willen nicht als an und für sich seienden, vernünftigen, den Geist nicht als *wahren* Geist, sondern als *besonderes* Individuum, als Willen des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür betrachtet ist. (7:80f.) In solcher Einsicht über das Recht bei Kant ist das Vernünftige nur als die Beschränkung betrachtet, „nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines“. (7:81) Für Hegel ist die wahre Freiheit vielmehr die Übereinstimmung des Einzelnen mit dem Allgemeinen und diese Übereinstimmung ist gerade die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, des Ich zum Allgemeinen.

⁶⁶ Vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Einleitung in die Rechtslehre, § B Was ist Recht? Der ursprüngliche Text von Kant lautet: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (S. 230)

Freiheit als die im Anderen errungene Unabhängigkeit

Die Freiheit bei Hegel ist, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, und dieser Begriff von Freiheit ist nur im dialektischen Verhältnis mit dem Anderen zu verstehen. Die Freiheit bei Hegel ist ohne das Andere nicht zu begreifen und die wahrhafte Freiheit ist nicht die Getrenntheit vom Anderen, sondern die im Anderen errungene Unabhängigkeit. Die wahrhafte Freiheit bei Hegel ist vielmehr das Erringen mit dem Anderen. „Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen.“ (10:26) Eine solche Unabhängigkeit, die im Anderen errungen wurde, ist das Resultat der dialektischen Begegnung mit dem Anderen. Das Selbst ist dadurch nicht mehr dasselbe wie vor der Begegnung, sondern zu einem neuen Selbst geworden, das aus der Begegnung mit dem Anderen hervorgegangen ist. Der Freiheitsbegriff bei Hegel als die im Anderen errungene Unabhängigkeit ist dann als ein Kampf des Subjekts zu verstehen, was somit in den Bereich des Handelns gehört. Für Hegel kann die Freiheit also nur durch einen Kampf erworben werden. (10:220)

14.2 Hegels Dialektik der Freiheit des Willens

Die Freiheit des Willens ist nicht die Willkür, sondern besteht nach Hegel darin, etwas zu wollen, was vernünftig ist. Hegel sieht in der physischen Natur die beste Analogie für die Erklärung der Freiheit des Willens. Die Freiheit als die Grundbestimmung des Willens ist ebenso wie die Schwere des Körpers, so Hegel. Die Materie kann nicht ohne Schwere gedacht werden, und „diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper.“ (7:46) Diese Analogie ist hilfreich, um Hegels Denken über das Verhältnis zwischen Willen und Freiheit zu verstehen. Hegel definiert den Begriff der Schwere als „das In sich sein in der unbestimmten Äußerlichkeit“. (9:332) Das bedeutet, die Schwere ist die Äußerung des Körpers, die Wirkung der Materie und diese ist ohne ihre Wirkung überhaupt nicht vorstellbar. In demselben Sinn ist die Freiheit nach Hegel die Äußerlichkeit des Willens. „Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“ (7:46)

Der Wille in zwei Stufen als der natürliche und der wahrhaft freie Wille

Hegel unterscheidet zwei Stufen des Willens. Die erste Stufe nennt Hegel den unmittelbaren oder natürlichen Willen, weil er noch nicht reflektiert und deshalb noch nicht wahrhaft vernünftig ist, so Hegel. Dieser unmittelbare Wille ist genauso wie die Triebe und Begierde beim Tier. (7:62f.)

Die zweite Stufe des Willens ist der wahrhafte freie Wille, der an und für sich seiende Wille. Dieser freie Wille ist wahrhaft unendlich, weil er sich nicht auf das Fremde, sondern auf sich selbst bezieht, sein Gegenstand ist er selbst, so Hegel. Hegel betrachtet den freien Willen nicht bloß als Möglichkeit oder Vermögen, sondern als das Wirkliche. Der freie Wille als das Vermögen würde bedeuten, dass er sich vollendet hat und eine Wirkung auf Etwas *Fremdes* veranlassen kann; das Zurückziehen des Willens zu sich selbst gibt es bei dieser Vorstellung des Willens als das Vermögen nicht. Hegel sieht den freien Willen vielmehr als „das Wirklich-Unendliche“, „weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist.“ (7:74) Das bedeutet, der freie Wille bei Hegel ist vielmehr ein Prozess, eine Dynamik mit innerlicher Bewegung, eine Wirklichkeit, die die Wirkung nicht nur auf das Fremde, sondern auf sich selbst veranlasst. Hegel sieht deshalb den freien Willen als die Entfaltung der Idee, als die Einheit von Begriff und Wirklichkeit: „Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, – er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.“ (7:74)

Der wahrhaft freie Wille hat einen höher Rang als der natürliche Wille, weil ich beim freien Willen gerade die Erkenntnis habe, dass ich mich nach natürlichen Triebe und Begierden richte. Gleichzeitig aber kann ich diese Triebe und Begierde negieren und von mir abtrennen und erkenne dadurch, dass mein freier Wille an sich selbst nicht mit fremden Trieben und Begierden verbunden, sondern unendlich ist, so Hegel. Um die Unendlichkeit näher zu erläutern hat Hegel unmittelbar danach im Zusatz geschrieben, dass das Bild eines Kreises eine bessere Analogie als die gerade Linie für den Begriff der Unendlichkeit ist. Denn „die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus und bezeichnet die bloß negative, schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre [Unendlichkeit] eine Rückkehr in sich selbst hat.“ (7:74)

Das Verhältnis von Denken und Wollen

Für Hegel sind das Denken und das Wollen nicht zwei verschiedene und voneinander getrennte Vermögen des Geistes, „sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“ (7:47) Das Eine ist das theoretische und das Andere das praktische Verhalten, so Hegel. Beim Denken setzt das Ich einem Gegenstand gegenüber und es bestimmt sich durch das dialektische Verhältnis zu diesem Gegenstand; es übersetzt sich ins Dasein, so Hegel. Das Ich macht den Gegenstand zum sich selbst, und der Gegenstand ist nicht mehr dem Ich ein Fremdes, sondern das Ich geworden. Das Ich eignet sich den Gegenstand

an und das Fremde verschwindet. Das „Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie [die Welt] kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat.“ (7:47) Das Ich findet in der Welt denselben Geist wie es selbst. Das Ich bleibt aber nicht beim Gegenstand, sondern kehrt zurück in sich selbst; es hat das bestimmte Ich aufgehoben und ist wieder zum Allgemeinen zurückgekehrt. Das Denken ist bei Hegel das Allgemeine. Das Wollen als das praktische Verhalten fängt dagegen beim Denken an, so Hegel, weil das Wollen als die Verwirklichung des Ich einen bestimmten Inhalt hat und Zweck verfolgt und durch das Tun, das durch das vernünftige Wollen bestimmt ist, hat das Ich in der Außenwelt Bestimmungen und Unterschiede hinterlassen: „sie sind das, was ich getan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes.“ (7:47) In der Betrachtung dieser Spur erkennt das Ich sich selbst. Der Wille ist für Hegel nicht ohne Intelligenz und Denken möglich, denn „der Wille bestimmt sich.“ (7:47) Hegels Auffassung zufolge kann man weiter sagen: was ich wahrhaft will, ist nichts anderes als was mein eigenes Wesen sich bestimmt; was ich will, so denke ich; und was ich denke, so will ich. Die Freiheit besteht gerade darin, dass das, was ich denke und was ich will, denselben Inhalt hat. Das Denken macht bei Hegel die Freiheit aus.

Der Wille in seiner Unbestimmtheit und Bestimmtheit

Hegel unterscheidet den Willen in zwei Momente: das Moment der Unbestimmtheit und das Moment der Bestimmtheit. Der Wille in seiner Unbestimmtheit ist der Wille „der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder (...) gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist“ (7:49); er ist die Allgemeinheit und das reine Denken bei sich selbst. Der Wille in seiner Unbestimmtheit ist vielmehr der Widerwille, in die Wirklichkeit einzutreten. Gerade deswegen ist der Wille in seiner Unbestimmtheit nicht wirklich und deshalb machtlos; Hegel bezeichnet ihn daher als die negative Freiheit und „die Freiheit der Leere.“ (7:50) Er ist negativ in dem Sinn, als dass er nichts bestimmt, sondern jede Bestimmung vernichten will.

Der Wille in seiner Unbestimmtheit manifestiert sich in der Religion und Politik aber als *Fanatismus* und zeigt seine zertrümmernde Macht, so Hegel. Als ein Beispiel nennt Hegel hier die Französische Revolution. Mit seiner Unbestimmtheit in der theoretischen Sphäre verlangt der Wille aber auch die absolute Gleichheit in der Wirklichkeit und will alle Besonderheiten sowie alle bestehenden gesellschaftlichen Ordnung vernichten (Ordnung bedeutet ja einen Unterschied zu machen, und somit die Ungleichheit und Besonderheit zu machen und zu erhalten.) Der Wille in

seiner Unbestimmtheit als die negative Freiheit zeigt sein Dasein in seiner Zerstörung, und nur „indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins.“ (7:50) Das Schicksal eines solchen Fanatismus kann am Ende nichts anderes sein als die Zertrümmerung seiner selbst, weil das Verlangen nach Unbestimmtheit in der Wirklichkeit von Bestimmtheit überwunden wird.⁶⁷

Das Ich muss aber aus seiner unterschiedslosen Unbestimmtheit heraustreten und sich in einer Bestimmtheit als das Ich mit bestimmtem Inhalt und Gegenstand manifestieren, so Hegel. Der Wille in seiner Bestimmtheit muss einen bestimmten Inhalt wollen, sich darauf zu beschränken und mit dem Inhalt eine Einheit einzugehen. Das Wollen muss, wie das Denken auch, einen Inhalt haben. Ein Wille ohne bestimmten Inhalt ist leer. In diesem Sinn sagt Hegel: „der Wille muss, um Wille zu sein, sich überhaupt beschränken“ (7:54), denn der Wille ohne bestimmten Inhalt ist überhaupt nicht Wille.⁶⁸ Der Wille ohne bestimmten Inhalt ist nicht wirklich und deshalb kraftlos, Hegel unterstreicht dies: „Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille“ (7:64), denn nur durch den Willen tritt der Geist ins Dasein, in die Wirklichkeit.

Die Kraft des Willens besteht gerade darin, etwas Bestimmtes zu wollen und damit einen Unterschied zu machen. Nur durch das Setzen des Selbst als etwas Bestimmtes tritt das Ich überhaupt ins Dasein, so Hegel. (7:52) Nur der Wille in seiner Bestimmtheit zeigt in der Wirklichkeit seine Kraft. Das Leben als das bestimmte Dasein ist ja nicht bloß abstrakte Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, und nur in ihr gibt es wahrhafte Freiheit. Hegel zitiert Goethe, um diesen Punkt näher zu erläutern: wenn man etwas Großes will, muss man sich beschränken; wer dagegen alles will und tut, der wird am Ende nichts vollenden (siehe 7:65 und 8:170). Alles zu wollen ist einfach unwirklich, es bleibt nur in der Abstraktion, das wahrhafte Wollen ist aber das Wollen von etwas Bestimmtem. Der, der etwas Großes will muss sich beschließen und durch „das Beschließen allein tritt der Mensch in die Wirklichkeit.“ (7:65) Wer alles will ist in der Tat noch nicht in die Wirklichkeit eingetreten; er bleibt bestimmungslos und deshalb wirkungslos. Die Wirklichkeit des Willens in der Endlichkeit hat Hegel folgendermaßen ausgedrückt: „Der Mensch, insofern er wirklich

⁶⁷ Über die Freiheit und den Schrecken sowie den Fanatismus in der Französischen Revolution hat Hegel auch in der *Phänomenologie des Geistes* geschrieben. Siehe VI. B. III, *Die absolute Freiheit und der Schrecken*, Seiten 431-441.

⁶⁸ Ein inhaltsloser Wille ist lächerlich wie das Protestieren ohne bestimmtes Ziel, zum Beispiel. „Gegen Was protestierst Du?“ „Ich habe überhaupt nichts dagegen zu protestieren, aber ich glaube, ich habe das Recht, einfach zu protestieren.“ Das wäre Unsinn.

sein will, muss dasein, und zu dem Ende muss er sich begrenzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kommt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.“ (8:197)

Die Freiheit als Einheit der Unbestimmtheit und Bestimmtheit

Die Freiheit ist für Hegel die Einheit der beiden Momente Unbestimmtheit und Bestimmtheit. „Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides.“ (7:57) Hegels Dialektik der Freiheit des Willens entspricht seiner Dialektik des Daseins. Das Dasein ist ein bestimmtes Sein und seine Endlichkeit ist nur bestimmt durch die Unendlichkeit. Ohne Unendlichkeit ist das Dasein sinnlos, so Hegel. Aus diesem Grund ist das Dasein das bestimmte Sein in der Unendlichkeit. Ebenso ist der Wille der Bestimmtheit bestimmt von dem Willen der Unbestimmtheit. Der Wille ist nicht an etwas Beschränktes gebunden, denn die Natur des Willens ist die Freiheit, so Hegel. Der Wille in seiner Beschränktheit hat Freiheit nur dann, wenn der Wille dies auch so will, denn er hat sich so bestimmt und bezieht sich in seiner Selbstbestimmung auf sich selbst. Das Beschränktsein ist nur durch den Willen selbst bestimmt und nicht gebunden an Umstände, also auch nicht bestimmt durch das Fremde. Der Wille ist aber in seiner Wahrheit das Unendliche (durch den Bezug auf sich selbst) und das Allgemeine (wie das Denken die Allgemeinheit ist). Hegels Dialektik der Freiheit des Willens ist, „ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.“ (7:57) Der Wille setzt sich in die Bestimmtheit, dann hebt sich wieder auf und geht zurück ins Allgemeine, in die Unbestimmtheit.

Der Wille offenbart seine wahre Natur in seiner dialektischen Bewegung, so Hegel. Der Wille ist „nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.“ (7:55f.) Der Wille als die Tätigkeit des Geistes muss auch sich selbst begreifen, so Hegel, er muss einfach wissen, *was* er will. Vor der Begegnung mit dem Gegenstand kann der Wille nicht mit diesem identisch sein, denn der Wille weiß am Anfang nicht, was er will; ohne sich jedoch mit dem Gegenstand zu identifizieren kann er auch nicht in sich zurückgehen. Der Wille muss sich *bewegen*, sich mit dem Gegenstand einen bestimmten Inhalt machen und wieder in die Allgemeinheit zurückgehen. Nur nach diesem Weg ist es dem Willen möglich, zu erkennen, was er will. Wenn Schopenhauer behauptet, der Mensch kann zwar tun, was er will, aber kann

nicht wollen, was er will, dann hat er das Wollen als geistige Tätigkeit getrennt vom Inhalt des Wollens betrachtet.⁶⁹ Schopenhauers Auffassung gegenüber dem Willen ist jedoch *statisch* und nicht dialektisch. Dadurch kann die wahre Natur des Wollens nicht begriffen werden. Das Verhältnis zwischen Wollen und Denken bei Hegel ist dialektisch und beim Vergleich mit Schopenhauers Auffassung des Willens sieht man die Kraft der Dialektik Hegels.

14.3 Freiheit im Denken

Es gibt noch eine andere Form der Freiheit, die Freiheit im Denken. Im Denken liegt unmittelbar die Freiheit, „weil es die Tätigkeit des Allgemeinen, ein hiermit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Beisichsein ist, das nach dem *Inhalte* zugleich nur in der *Sache* und deren Bestimmungen ist.“ (8:80) Und das Ich bei Hegel ist gerade diese unendliche Beziehung zu sich selbst. Das Denken ist für Hegel die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, „denn erst im Denken bin ich bei mir.“ (7:47) Das Ich als Denkendes ist mit dem Denken identisch, so Hegel. „Ich und Denken sind dasselbe, – oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes.“ (8:83) Nur im Denken ist man identisch mit sich selbst. Der Geist ist ein denkender Geist und nur im Denken ist der Geist identisch mit sich selbst und frei in sich selbst. „Das Denken gibt somit dem Selbstbewusstsein das absolute Verhältnis der Freiheit.“ (16:151)

Im Denken ist der Mensch kein Einzelner mehr, sondern zu einem rein denkenden Geist geworden. Im Denken ist der Mensch in die schöpferische Welt des Geistes hineingegangen; er ist nicht mehr ein isoliertes Individuum, sondern Teil der Schöpfung. Aus diesem Grund ist das Denken für Hegel das Allgemeine, also das Erheben des Ich zum Allgemeinen. Das Denken hebt das Selbst auf, und das Ich als das Allgemeine bedeutet „das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewusstseins.“ (8:83) Im Denken ist das Ich identisch mit sich selbst, und darin besteht die Freiheit, denn nur in meiner Einheit mit dem Allgemeinen erfahre ich wahrhafte Freiheit. Die Freiheit ist also die Erhebung des Ich zum Allgemeinen, zum Unendlichen, zum Ich als die unendliche Beziehung zu sich selbst. Das Verhältnis zwischen Denken und Freiheit hat Hegel folgendermaßen formuliert: „Ich als *Seiendes*. Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei – Wer nicht frei ist, hat sich nicht gedacht.“ (7:51) Die Welt des

⁶⁹ Siehe Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (1962). Auf der Seite 542 macht er seine These klar: „Du kannst *tun*, was du *willst*: aber du kannst in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens nur *ein* Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nichts anderes als dieses eine.“

Ich ist so groß wie das Denken auslegt; und das Denken definiert die Grenzen des Ich. Beim Denken findet das Ich sich selbst, was Freiheit bedeutet. „Im Denken *bin* ich *frei*, weil ich nicht in einem anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist.“ (3:156) Der Unwissende im Gegenteil ist unfrei, „denn ihm gegenüber steht eine fremde Welt.“ (13:135) Diese fremde Welt kann der Mensch nach Hegel nur durch das Denken erobern. Meine Welt ist so groß wie ich sie denke; wenn ich vernünftig denke, so wie die Vernunft selbst, so habe ich die Einheit mit dem Vernünftigen erreicht, so Hegel. Hegel hat das Ich einmal mit dem Licht verglichen: das Denken bringt dem Ich das Licht, und in der Welt des Denkens gibt es keine Dunkelheit. (10:201)

14.4 Freiheit als die Einsicht in die Notwendigkeit

Mit dem Unterschied vom Willen in seiner Unbestimmtheit und dem in seiner Bestimmtheit wird deutlich, dass die Freiheit überhaupt nicht als gedachte Wahl zu verstehen ist. Zwar stellt man sich vor, dass man die Wahl hat, dieses oder jenes zu tun oder zu haben. Diese scheinbare Freiheit ist nur die formelle und nicht die wirkliche Freiheit, so Hegel. Diese Vorstellung ist nur eine leere und nicht verwirklichte Möglichkeit, sie ist nur gedacht, aber nicht wirklich, deshalb nicht wahre Freiheit. „Die Wahl liegt daher in der Unbestimmtheit des Ich und in der Bestimmtheit eines Inhaltes.“ (7:67) Das bedeutet, diese scheinbare Freiheit von der Wahl nur in der Unbestimmtheit des Ich liegt, sie ist nur eine abstrakte Möglichkeit und nicht das Wirkliche. Die Freiheit ist aber nicht leere und unverwirklichte Wahl, sondern nur im bestimmten Dasein verwirklicht sich als die wahre Freiheit.

Hegels Kritik an der formalen Möglichkeit von Hume und Leibniz

Um Hegels Begriff von der Freiheit besser verstehen zu können, müssen Hegels Begriffe von der Möglichkeit und der Wirklichkeit näher untersucht werden. Zunächst wird aber Hegels Kritik an der formalen Möglichkeit von Hume und Leibniz untersucht. Dass die Sonne morgen nicht aufgeht, ist eine Aussage nicht weniger denkbar, und diese Aussage hat weniger Widerspruch als die Affirmation, dass die Sonne aufgehen wird, so behauptet Hume. (Hume 1963:25f.) Es ist nur aus der Erfahrung kann der Mensch behaupten, dass die Sonne wieder aufgehen wird, so Hume. Die Möglichkeit, dass die Sonne morgen nicht aufgeht, ist nach Hegel aber nur eine leere formale Möglichkeit. Eine solche Möglichkeit kann gedacht werden, solange sie keinen formalen Widerspruch in

sich enthält und solange sie nicht gegen den Verstand verstößt. Alles ist dann möglich wenn man es vorstellen kann. Unter solcher Möglichkeit kann man auch vorstellen, dass die Sonne plötzlich verschwindet oder nicht wieder aufgeht, oder ein Tisch nach oben fliegt. (Es gibt Dinge, die man sich nicht vorstellen kann, zum Beispiel eine Form, die *gleichzeitig* rund und eckig ist, oder etwas, das da und *zugleich* auch nicht da ist.) Solche Möglichkeit ist nach Hegel nur das Phantasieren des Geistes jenseits der Vernunft und der Wirklichkeit. Hegel selbst gibt hier Beispiele von „absurdesten“ und „widersinnigsten“ Möglichkeiten: dass der Mond plötzlich auf die Erde fällt oder dass der türkische Kaiser Papst wird. (8:283) Diese Beispiele sind als möglich gedacht, weil man für sie einen formalen Grund finden kann, so Hegel weiter. Das ist nur möglich, „aber nicht alles, was möglich ist, ist deshalb auch wirklich.“ (8:282) Solche formale Möglichkeit ist vielmehr die Fantasie des Geistes und das Phantasieren ist noch nicht wahrhaftiges Philosophieren. Die Beschäftigung mit formalen Möglichkeiten ohne jegliche Berücksichtigung der Wirklichkeit ist nicht dialektisch und kann keine Erkenntnis gewinnen, so Hegel.

„Warum es eher Etwas als Nichts gibt“, fragt Leibniz. (Leibniz 1982:13) Denn alles, was ist, hat nach Leibniz seinen zureichenden Grund. Das Dasein, das mehr „Aufwand“ als das Nichts braucht, muss einen zureichenden Grund haben, so Leibniz. „Denn das Nichts ist einfacher und leichter als irgendetwas.“ (Leibniz 1982:13) Diese Frage gehört ebenfalls zur Fantasie der leeren Möglichkeit, denn man kann sich vorstellen, dass das, was ist, auch nicht sein kann. Man kann aber das Dasein und das Nichts nicht einfach miteinander vergleichen, denn sie sind nicht auf der gleichen Ebene. Das Nichts ist auf der Ebene des Seins, und das Dasein ist auf der Ebene der Wirklichkeit, der Sinnlichkeit. „Leibnizens Betrachtungen [sind] aber einerseits gleichfalls nur metaphysisch, andererseits nur empirisch“ (11:524), und man kann nicht einfach das Metaphysische mit dem Empirischen vergleichen.

Freiheit als die Einsicht in die Notwendigkeit

Im Folgenden wird Hegels Begriff der Freiheit mithilfe der Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit untersucht. „Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren.“ (8:279) Die Einheit ist für Hegel das, was in sich keinen Unterschied, keine Beziehung und keinen Widerspruch enthält. Besonders zu bemerken hier ist der Ausdruck des „unmittelbar gewordenen“. Das bedeutet aber nicht, dass Hegel die Wirklichkeit als Prozess oder als Werden betrachtet. Die Wirklichkeit ist etwas anderes als

eine bloße Möglichkeit, weil sie wirklich geworden ist. Der Begriff der Wirklichkeit hat seine Grundbestimmung im Wirken und somit ist die Wirklichkeit also das, was wirken kann und eine Wirkung hat. Die Wirklichkeit ist das Wirkliche. „Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst.“ (8:279) Das heißt, die Äußerung oder die Wirkung des Wirklichen ist nicht außerhalb von sich selbst, sondern bleibt innerhalb des Wirklichen. Das Wirkliche ist also identisch mit sich selbst.

Das Mögliche oder Zufällige bei Hegel ist nicht bloß eine subjektive Vorstellung. (8:286) Es ist das, was seinen Grund im Anderen hat. (8:284f.) Hegel definiert das Zufällige als die unmittelbare Wirklichkeit, und solche unmittelbare Wirklichkeit enthält „den Keim zu etwas ganz anderem in sich.“ (8:287) Als Beispiel kann man an das Verhältnis zwischen dem Samen und dem späteren daraus entwickelten Baum denken: der Same als die unmittelbare Wirklichkeit hat die Möglichkeit, sich unter günstigen Bedingungen zum Baum zu entwickeln. „Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt.“ (8:287) Diese so hervorgehende neue Wirklichkeit ist aus dem eigenen Inneren der unmittelbaren Wirklichkeit entstanden, so Hegel. Die Möglichkeit der ersten unmittelbaren Wirklichkeit, eine neue Gestalt hervorzubringen, besteht darin, dass die erste Wirklichkeit nach ihrem Wesen gesetzt wird, so Hegel weiter. (8:287)

Hegel hat die Notwendigkeit als die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert. (8:288) Mit dieser Definition betrachtet Hegel die Notwendigkeit als die verwirklichte Möglichkeit, also die Wirklichkeit. Das Notwendige bei Hegel ist bestimmt vom Anderen; es ist „nicht an und für sich, sondern ein bloß *Gesetztes*.“ (8:294) Obwohl das Notwendige vom Anderen bestimmt ist, was ihm entscheidend ist nicht die Beziehung zum Anderen, sondern zu sich selbst; „es *ist*, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtsein durch Anderes hinwegfällt.“ (8:289) Hegel erläutert weiter, die Zufälligkeit ist so, dass ein Zusammenhang mit den Umständen scheint zu haben, die aber nicht gibt. Die Notwendigkeit „ist eine *Identität*, die nicht erst *wird*, sondern schon *vorausgesetzt* ist und zugrunde liegt.“ (6:211) Das Notwendige vollendet sich und offenbart sich so, wie es ist. „Was notwendig ist, kann *nicht anders* sein.“ (6:211)

Das Ich hat das Interesse an seinem eigenen Dasein, an seinem Los in der Welt. In Hegels Darstellung betrachten die Alten die Notwendigkeit als Schicksal: was schon geschah soll so geschehen sein: was schon geschah, ist geschehen. Hegel sieht in dieser Gesinnung der Alten in Bezug auf

das *äußere* Schicksal nicht Unfreiheit, sondern vielmehr Freiheit. (8:290) Eine solche Gesinnung zeigt aber nach Hegel auch, dass „die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt ist.“ (8:291) Das heißt, die Subjektivität wird im Wesentlichen nicht durch ihre Beziehung zum Anderen bestimmt, sondern bestimmt unendlich in ihrer Beziehung zu sich selbst. Das Schicksal ist nicht nur von außen bestimmt, sondern auch durch uns selbst, so Hegel. Und nur durch diese innere Notwendigkeit findet der Mensch seine Freiheit. „Es ist also die Ansicht von der Notwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menschen und somit ihr Schicksal selbst bestimmt wird.“ (8:291)

Abschnitt 15: Hegels kritische Beurteilung der Freiheit in China

Hegels Dialektik der Freiheit ist bereits im vorherigen Abschnitt erläutert worden und in diesem Abschnitt wird Hegels kritische Beurteilung der Freiheit in China untersucht. Die Chinesen haben nach Hegels Auffassung keine subjektive Freiheit, „weil sie nicht das Bewusstsein dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht.“ (16:252) Für Hegel ist die Freiheit in Bezug auf den Menschen also das Wesentliche. Der Mangel der subjektiven Freiheit ist Hegels Hauptkritik in Bezug auf die Subjektivität in China. Dieser Abschnitt beginnt mit einer kurzen Erläuterung von Hegels Begriff der Geschichtsphilosophie und seiner Darstellung der Weltgeschichte von Osten nach Westen als Fortschritt zur subjektiven Freiheit. Danach wird die subjektive Freiheit in China unter verschiedenen Aspekten behandelt. In dieser Doktorarbeit sind die Bezeichnungen wie der Orient, der Osten, das Morgenland oder Asien, wie sie Hegel verwendet, nur im Hinblick auf China zu verstehen; denn was Hegel, wie er selbst sagt, mit Orient meint, betrifft China im Ganzen: „China ist ganz eigentümlich orientalisches.“ (12:145)

15.1 Hegel: Weltgeschichte als der Fortschritt zur subjektiven Freiheit

Zuerst wird Hegels Begriff der Geschichtsphilosophie berücksichtigt. Die Geschichte überhaupt ist eine Erzählung, die durch Sprache zu verwirklichen ist, und ohne Erzählung gibt es überhaupt keine Geschichte. Die Geschichte ist also die geistige Betrachtung der Geschichte. Dieser Gedanke ist die Grundlage der Geschichtsphilosophie Hegels. Hegel unterscheidet drei Stufen bei der Betrachtung der Geschichte, nämlich die ursprüngliche Geschichte, die reflektierende Geschichte und die philosophische Geschichte. Die ursprüngliche Geschichte ist für Hegel die Erzählung der Taten, Begebenheiten und Zustände durch die *zeitgenössischen* Geschichtsschreiber (als Beispiele nennt er Herodot und Thukydides). Diese haben dem Geist der Geschichte „selbst zugehört“ und durch ihre Erzählungen wird die äußerliche Erscheinung in die innerliche Vorstellung übersetzt. (12:11) Das „Ursprüngliche“ in dieser Stufe der Geschichte bedeutet, „der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist *einer und derselbe*. Er beschreibt, was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat.“ (12:12) Der Ausdruck „ursprünglich“ bezieht sich hier also auf die Erzählung des Geschichtsschreibers und nicht auf die Begebenheiten selbst.

Die nächste Stufe nennt Hegel die reflektierende Geschichte, „deren Darstellung nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus ist.“ (12:14) Das ist die Betrachtung der Vergangenheit, die einen anderen Geist als die Gegenwart hat. Die erste Stufe der Geschichte, die ursprüngliche Geschichte, ist ebenfalls mit einer bestimmten zeitlichen Distanz erzählt. Das Entscheidende zwischen der ursprünglichen und der reflektierenden Geschichte ist aber nicht die Größe der zeitlichen Distanz, sondern die Tatsache, ob der Geschichtsschreiber denselben Geist hat wie die Handlungen und Ereignisse, die er betrachtet und beschreibt.

Die letzte Stufe ist für Hegel die philosophische Geschichte, und die Philosophie der Geschichte ist für ihn nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben (12:20), die die Entfaltung der Vernunft ist. „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung.“ (12:23) Das heißt, bei der vernünftigen Betrachtung der Welt wird der Verlauf der Weltgeschichte seine Vernünftigkeit zeigen. Das Ziel dieser Vernünftigkeit ist die Freiheit und die Weltgeschichte ist für Hegel „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (12:32). Diese Freiheit macht die eigenste Natur des Geistes aus. (12:31)

Die Weltgeschichte betrachtet Hegel als Fortschritt des Geistes von der Anschauung der Natur mit Bewunderung zur subjektiven Freiheit. Die Weltgeschichte geht für Hegel von Osten nach Westen, wofür Hegel ein wunderschönes Bild dargestellt hat. Die Sonne geht im Morgenland auf. Das Licht als die einfache Beziehung zu sich selbst ist das Bild des Subjekts, das in sich versinkt. Das in sich versinkende Subjekt, das Bewusstsein ohne weitere Reflektion, schaut die Sonne mit Bewunderung an. Die Sonne geht auf und die Bewunderung ist nicht mehr so stark wie am Anfang, sondern geringer geworden. Alle Dinge werden von der Sonne erleuchtet und das Resultat ist ein klareres Bewusstsein. Dadurch ist der Fortschritt des Bewusstseins zu sich selbst und zur Natur gemacht. Der Mensch geht dann von tatenloser Anschauung der Natur zur Tätigkeit über und hat am Abend ein Gebäude erbaut, das er aus seiner inneren Sonne entwickelt hat. Er erleuchtet sich selbst und die Natur durch seine innere Sonne. Wenn er sein eigenes Werk am Abend anschaut, so betrachtet er es wertvoller als die erste äußerliche Sonne, die er mit Bewunderung im Morgen angeschaut hat. Jetzt ist der Mensch unabhängig von der Natur und befindet sich in direktem Verhältnis zu seinem Geist; er hat durch seine geistige Arbeit seine Freiheit gewonnen. So läuft der Fortschritt der Weltgeschichte nach Hegels Darstellung als das große Tagewerk des Geistes ab. (12:133f.)

Hier in Asien, so Hegel weiter, „geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewusstseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit.“ (12:134) Das Selbstbewusstsein ist wie die innere Sonne, die den Geist erleuchtet. Und die dadurch gewonnene subjektive Freiheit ist nach Hegel das Ziel der Weltgeschichte.

15.2 Hegels Theorie über die geographische Grundlage der Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung Chinas

Hegel untersucht das Verhältnis der geographischen Grundlage der Weltgeschichte, denn jedes welthistorische Volk trägt zugleich die Naturbestimmtheit in sich. (12:105f.) Die Natur muss für die Kultur geeignet sein, und deshalb in der Zone, wo es zu kalt oder zu heiß ist, entstehen keine Völker von weltgeschichtlicher Bedeutung, so Hegel. Die Natur ist also „der erste Standpunkt, aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen kann, und diese Befreiung muss nicht durch die natürliche Macht erschwert werden.“ (12:106) Die Natur als die Macht gegen den Geist ist eine quantitative Macht, so Hegel weiter, und ihre Gewalt soll nicht so groß sein, dass sie allein als die Allmächtige wirkt. An dem Ort von extremer Kälte oder Hitze kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen, denn hier ist die Natur unter extremen Bedingungen eine zu mächtige Gewalt, als dass es dem Geist erlaubt hätte, „für sich eine Welt zu erbauen.“ (12:106)⁷⁰ Das heißt, nur wenn der Geist nicht von der Natur behindert wird, ist der Geist auf seinem Weg zum geistigen Schaffen frei. Hegel zitiert hier Aristoteles: „Wenn die Not des Bedürfnisses befriedigt ist, wendet sich der Mensch zum Allgemeinen und Höheren.“ (12:106f.; Metaphysik I, 2, 982b)

Hegel unterscheidet drei charakteristische geographische Formen, nämlich das wasserlose Hochland mit seinen großen Steppen und Ebenen; die Talebenen (das Land des Übergangs), welche von großen Strömen durchschnitten und bewässert werden, und das Uferland, das in unmittelbarer Nähe des Meeres ist. (12:116) Das Hochland ist aufgrund seines Mangels an Wasser und dem Fehlen von Ackerbau nach Hegel nicht fähig, einen Staat mit Rechtsverhältnissen und von Dauer zu bilden. Das Leben im Hochland „ist das patriarchalische Leben, das Zerfallen in einzelne Familien.“ (12:116f.) Die Zerstörung und Einöde ist das Schicksal der Kultur im Hochland, so Hegel.

⁷⁰ Einer der ersten wichtigen Schritte beim Planen menschlicher Siedlungen auf dem Mars wäre die Suche nach einem geeigneten Ort, wo es genug Sonnenschein gibt und nicht zu kalt und nicht zu heiß ist.

Als Beispiele nennt er Dschingis-Khan und Tamerlan, die alles zertraten, dann wieder verschwanden „wie ein verheerender Waldstrom abläuft, weil er kein eigentliches Prinzip der Lebendigkeit besitzt.“ (12:117) Mit dem Prinzip der Lebendigkeit meint Hegel das Gesetz, die Moralität und Sittlichkeit, die das Wesentliche und die Dauerhaftigkeit einer Kultur ausmacht.

Die Talebenen sind dank ihrer natürlichen Fruchtbarkeit Orte der großen Kulturen, wie China, Indien, Babylonien und Ägypten, so Hegel. „In diesen Ländern entstehen große Reiche, und die Stiftung großer Staaten beginnt.“ (12:118) Denn der Ackerbau gibt den Anwohnern die erste Möglichkeit der Selbständigkeit, und die Anwohner gewöhnen sich durch Ackerbau an die Regelmäßigkeit der Jahreszeiten und die daraus hervorgehenden geordneten Geschäfte, so Hegel. Mit dem Ackerbau entsteht der Gedanke des Grundeigentums und die sich darauf beziehenden Rechtsverhältnisse, was nach Hegel die Grundlage für einen Staat, den es erst durch solche Verhältnisse geben kann, ermöglicht. (12:118) Der Staat ist für Hegel für die Geschichte und für die Realisierung der Freiheit besonders wichtig. „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.“ (12:56) Denn der individuelle Mensch kann nur seine gesamte Wert und alle seine geistige Wirklichkeit durch den Staat allein verwirklichen, so Hegel weiter. Ohne Staat ist der individuelle Mensch nicht wahrhaft, denn „das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen.“ (12:56f.)

Das Uferland befindet sich in unmittelbarer Nähe zum Meer. Das Meer ist die Verbindung der Länder, und ins Land einzudringen ist viel schwieriger als zu Wasser, so Hegel. Dadurch hat das Mittelmeer zum Mittelpunkt der Weltgeschichte geworden, weil es die Länder miteinander verbindet. (12:118) Die Völker am Meer haben einen anderen Charakter als die in den Talebenen. „Das Meer gibt uns die Vorstellung des Unbestimmten, Unbeschränkten und Unendlichen, und indem der Mensch sich in diesem Unendlichen fühlt, so ermutigt dies ihn zum Hinaus über das Beschränkte.“ (12:118) Das Meer lädt den Menschen zur Eroberung und zum Gewinn ein und das Erobern des Meeres braucht Mut, denn das Meer ist „das gefährvollste und gewaltigste Element.“ (12:119) Dieses Wollen und der Mut ins Hinausgehen ist das Charakteristische für die Kulturen im Uferland, so Hegel. Die Kulturen in den Talebenen sind genau das Gegenteil. „Dieses Hinaus des Meeres aus der Beschränktheit des Erdbodens fehlt den asiatischen Prachtgebäuden von Staaten, obgleich sie selbst an das Meer angrenzen, wie zum Beispiel China. Für sie ist das

Meer nur das Aufhören des Landes, sie haben kein positives Verhältnis zu demselben.“ (12:119)
Das Meer ist also für die asiatischen Länder kein „Lebensraum“, es ist nur die Negation des Lebens, das zu fürchten und zu vermeiden ist.

Die Seidenstraße wäre ein interessanter Fall für die Erläuterung von Hegels Theorie der Landes- und Meereskultur. Die Seidenstraße durch Mittelasien nach Europa (von der chinesischen Perspektive aus gesehen) ist ein Zeichen des alten Chinas als die Macht des Landes. Der lange Weg auf dem Land durch die Wüste und das Hochland ist zwar voller Gefahren und Unbestimmtheit, aber der Weg auf dem „bodenlosen“ und „ruhelosen“ Meer wäre unerträglich und unvorstellbar. Das Land mit seinem festen Boden ist ein Trost für die übermüdeten Reisenden. Die „neuen“ Seidenstraßen im 21. Jahrhundert mit Eisenbahnschienen auf dem Land sowie dem Weg auf dem Meer von China nach Europa (unter dem chinesischen Namen 一带一路 „The Belt and Road“) stimmen noch in ihrem geistigen Wesen mit dem Geist der Landeskultur überein. Die alte und neue Seidenstraße auf dem Meer ist nur eine *Alternative* zu der Straße auf dem Land *nach bestimmtem Ziel*. Das Meer ist nur das *Verkehrsmittel* und hat in diesem Aspekt für die Chinesen keine Bedeutung im Sinn von Unbestimmtheit, Unbeschränktheit und Unendlichkeit.⁷¹ China war und ist in seinem Geist eine Kultur des Landes und nicht des Meeres. Hegels Philosophie selbst trägt in sich den Charakter der Kultur des Uferlandes. Diesen *Mut* des Geistes ins Unbestimmte und Unbekannte ist so schön und stark von Hegel in folgendem Satz ausgedrückt: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“ (3:18)

Die geographischen Bedingungen für China sind in Hegels Darstellung für das Gedeihen der Kultur und des Staates positiv.

Dieser hohe Gebirgsgurt ist durchbrochen durch Ströme, welche eingedämmt sind und große Talebenen bilden. Diese, mehr oder weniger überschwemmt, geben Mittelpunkte ungeheurer Üppigkeit und Fruchtbarkeit ab und unterscheiden sich von den europäischen Stromgebieten

⁷¹ Es gibt Streit, ob es im alten China bereits im ersten Jahrtausend nach Christus die Seidenstraße auf dem Meer nach Europa durch Indiozean und das Rote Meer gab. Diese Route auf dem Meer ist in der Zeit der Südlichen Song-Dynastie (1127-1279) stärker genutzt worden, weil die nördliche Hälfte Chinas der Macht der Nomaden unterworfen war. Das ist der Beweis, dass die Straße auf dem Meer nur eine *Alternative* zu der Seidenstraße auf dem Land zum *bestimmten Ziel*, und nicht zum *Unbekannten*, ist.

auf die Weise, dass sie nicht wie diese eigentliche Täler mit Verzweigungen von Tälern formieren, sondern Stromebenen. Dergleichen sind nun: die chinesische Talebene, gebildet durch den Hoangho und Jangtsekiang, den gelben und blauen Strom; (12:130f.)

Solche geographischen Bedingungen in China haben nach Hegel Auswirkungen auf die sozialen Verhältnisse und auf den Geist.

Auf der einen Seite sehen wir die Dauer, das Stabile – Reiche gleichsam des Raumes, eine ungeschichtliche Geschichte, wie z. B. in China den auf das Familienverhältnis gegründeten Staat und eine väterliche Regierung, welche die Einrichtung des Ganzen durch ihre Vorsorge, Ermahnungen, Strafen oder mehr Züchtigungen zusammenhält, – ein prosaisches Reich, weil der Gegensatz der Form, der Unendlichkeit und Idealität noch nicht aufgegangen ist. Auf der andern Seite steht dieser räumlichen Dauer die Form der Zeit gegenüber. Die Staaten, ohne sich in sich, oder im Prinzip, zu verändern, sind in unendlicher Veränderung gegeneinander, in unaufhaltsamem Konflikte, der ihnen schnellen Untergang bereitet. In dieses Gekehrtsein nach außen, den Streit und Kampf, tritt das Ahnen des individuellen Prinzips ein, aber noch selbst in bewusstloser, nur natürlicher Allgemeinheit – das Licht, welches noch nicht das Licht der persönlichen Seele ist. (12:136f.)

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf Hegels Gedanken hinzuweisen, dass China, aufgrund des Mangels vom Gegensatz der Form, der Unendlichkeit und Idealität, ein prosaisches Reich ist. Das Adjektiv „prosaisch“ verwendet Hegel auch in seiner Behandlung über das nationale Epos in China.⁷² Mit „prosaisch“ meint Hegel, dass der Geist in China noch nicht die Idealität erreicht hat und die Geschichte in China nicht als die Entfaltung des Geistes aufgefasst, sondern nur als die wirkliche historische Tatsache betrachtet wird.

Der zweite Punkt, den Hegel hier anspricht, ist, dass der unendliche Raum der Erde dem Menschen einen Sinn von der unendlichen Dauer der Zeit gibt, oder dass die Unveränderlichkeit des Raumes zugleich die Wahrnehmung der Unveränderlichkeit der Zeit, des Stillstands der Zeit birgt. In dieser Hinsicht sind die Zeit und der Raum eine Einheit. Die Dauer der Lebendigkeit Chinas beeindruckt Hegel tief. „Vergleichen wir diese Reiche nach ihren verschiedenen Schicksalen, so ist das Reich

⁷² Siehe hierzu Abschnitt 4 über Hegels Stellung zur chinesischen Kunst.

des chinesischen Strompaares das einzige Reich der Dauer in der Welt. Eroberungen können solchem Reiche nichts anhaben.“ (12:146)

15.3 Hegels kritische Beurteilung des Mangels der subjektiven Freiheit in China

Jeder Mensch wohnt zusammen mit anderen Menschen *und* im Staat, der Mensch ist also verbunden mit den anderen Menschen, wenn nicht geographisch, dann auf jeden Fall sittlich. Durch die Geburt verhalten sich die Individuen mit Zutrauen und Gewohnheit zum Staat, so Hegel, und haben ihr Wesen und ihre Wirklichkeit im Staat, denn der Staat ist für Hegel das allgemeine geistige Leben. (12:134) Das wirkliche Leben der Individuen im Staat kann das der reflexionslosen Gewohnheiten und der objektiven Sitten sein oder die Individuen sind die reflektierenden und persönlich für sich seienden Subjekte, so Hegel weiter. Hegel unterscheidet hierbei zwischen substantieller und subjektiver Freiheit. „Die substantielle Freiheit ist die an sich seiende Vernunft des Willens, welche sich dann im Staate entwickelt.“ (12:135) Die an sich seiende Vernunft des Willens ist noch nicht der sich reflektierende subjektive Wille, und in dieser Beziehung der Individuen zum Staat versinken sie sich also in die Gewohnheiten und Sitten des Staates und haben ihre subjektive Freiheit noch nicht gewonnen. Bei dieser Bestimmung der Vernunft ist aber die subjektive Freiheit, die sich durch eigene Gedanken und durch eigenes Wollen äußert, noch nicht vorhanden, so Hegel, und die subjektive Freiheit bestimmt sich selbst erst im reflektierenden Individuum. „Bei der bloß substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjekte in vollkommener Dienstbarkeit verhalten“. (12:135) Wie Kinder ohne eigenen Willen und Gedanken den Eltern gehorchen, so verhalten sich die Subjekte zu den Gesetzen des Staates, die dem individuellen Willen gar nicht zu entsprechen brauchen, so Hegel. „Wie aber die subjektive Freiheit aufkommt und der Mensch aus der äußeren Wirklichkeit in seinen Geist heruntersteigt, so tritt der Gegensatz der Reflexion ein, welcher in sich die Negation der Wirklichkeit enthält.“ (12:135)

Im Orient liegt das unmittelbare Bewusstsein, die substantielle Geistigkeit, zugrunde, und der subjektive Wille verhält sich zu dieser substantiellen Geistigkeit zunächst als Glaube, Zutrauen und Gehorsam, so Hegel. Im Staatsleben entwickelt sich die substantielle Freiheit nur als die realisierte vernünftige Freiheit, aber „ohne in sich zur subjektiven Freiheit fortzugehen.“ (12:135) Die Subjekte bleiben im Orient nur Akzidenzien (das heißt unwesentlich und ohne subjektive Freiheit) und

drehen sich um den Herrscher, so Hegel. Der Herrscher steht nicht aber als Despot wie im römischen Kaiserreich an der Spitze, sondern als Patriarch. Der Herrscher selbst muss das Sittliche und Substantielle geltend machen und die wesentlichen Gebote aufrechterhalten; im Orient ist die subjektive Freiheit deshalb durch das Ganze und Allgemeine ersetzt, so Hegel weiter. (12:136) Hier äußert sich Hegels Hauptkritik an der subjektiven Freiheit im Orient: das Subjekt wird als Substanz betrachtet und diese Substanz hat alles in sich, „so dass kein anderes Subjekt sich abscheidet und in seine subjektive Freiheit sich reflektiert. Aller Reichtum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjektive Freiheit wesentlich versenkt ist und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat.“ (12:136) Das Subjekt versenkt sich in die Substanz und genießt sich nicht als das Anundfürsichseiende, sondern als diese subjektlose Substanz. Aufgrund des Mangels der subjektiven Freiheit ist der Orient in Hegels Darstellung der Weltgeschichte noch im „Kindesalter der Geschichte.“ (12:135)

Aufgrund des Mangels der subjektiven Freiheit herrscht im Orient das Prinzip der Substantialität des Sittlichen, so Hegel. „Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substantialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als Gesetze ausgesprochen, aber so, dass der subjektive Wille von den Gesetzen als von einer äußerlichen Macht regiert wird, dass alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist und dass insofern die Gesetze nur auf eine äußerliche Weise ausgeübt werden und nur als Zwangsrecht bestehen.“ (12:142) In dieser Substantialität des Sittlichen steht das Subjekt unter der äußerlichen Macht, und da der subjektive Wille von der fremden Macht regiert wird, gibt es keine subjektive Freiheit außerhalb dieser Substantialität des Sittlichen.

Die Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit ist nach Hegel ein Hauptmerkmal Chinas. „Die Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit ist so ohne Unterschied und Gegensatz beider Seiten, dass eben dadurch die Substanz nicht vermag, zur Reflexion in sich, zur Subjektivität zu gelangen. Das Substantielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjekts, sondern als Despotie des Oberhauptes.“ (12:147) Das Subjekt versenkt sich in die Substanz und da es nicht bei sich ist, hat es keine Freiheit. Obwohl das Subjekt in der Substanz keine Selbständigkeit hat, müssen die Sittlichkeit und Staatsgesetze zugleich die eigene Innerlichkeit und das Wollen der Subjekte widerspiegeln. Nur in diesem Sinn ist die Einheit der Substanti-

alität und der subjektiven Freiheit möglich und lebendig. In diesem Sinn sagt Hegel über das Verhältnis zwischen dem Recht und der Moral in China Folgendes: „die Staatsgesetze sind teils rechtliche, teils moralische, so dass das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalte seines Wollens als seiner eigenen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist.“ (12:143) In der Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit muss ich wollen, was die Substanz will, und der Wille der Substanz ist zugleich mein eigener Wille, denn sonst gibt es nicht mehr die innerliche Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit, und das Ich befindet sich in der Substanz nur als das reflexionslose und selbstlose Subjekt. Die Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit ist aber nicht statisch, sondern lebendig in dem Sinn, als dass ich will, was die Substanz will; oder ich will, was wir wollen, und was wir wollen, *ist* mein eigener Wille. Das Ich will also nichts anderes, denn die subjektive Freiheit im Orient ist nach Hegel nicht die Einheit der Unbestimmtheit und Bestimmtheit. Das Subjekt in der Substanz ist mit sich selbst, und im Anderen mit sich selbst zu sein ist gerade die Definition der Freiheit bei Hegel. Der Wille will also sich selbst. In diesem Sinn ist das Subjekt doch frei, denn es stimmt mit seinem eigenen Willen überein. In dieser Übereinstimmung mit sich selbst ist das Subjekt mit sich selbst, es ist also frei, denn es ist nicht fremd bestimmt, obwohl es in der Substanz bleiben und sich so bestimmen lassen muss.

15.4 Hegel: Keine Geschichte in China

Die Geschichte ist für Hegel, wie oben erläutert, die Entfaltung des Geistes und die Verwirklichung der subjektiven Freiheit. Es gibt in der chinesischen Geschichte keine Entwicklung, so Hegel, „denn da der Gegensatz von objektivem Sein und subjektiver Daranbewegung noch fehlt, so ist jede Veränderlichkeit ausgeschlossen, und das Statarische, das ewig wiedererscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden.“ (12:147) Für Hegel ist klar, dass der Gegensatz von objektivem Sein und subjektiver Daranbewegung die Kraft für die Entwicklung und Veränderlichkeit der Geschichte ist. Die subjektive Daranbewegung ist die Freiheit des Subjektes, die der Grund der Veränderung ist. Mit Veränderung meint Hegel die Veränderung des objektiven Geistes, besonders die Sittlichkeit, die moralische Wertschätzung und das Gesetz.

Aufgrund des Mangels an Subjektivität gibt es laut Hegel keine Entwicklung in der chinesischen Geschichte: In China bleibt die Verfassung des Geistes immer gleich, das heißt, die Sittlichkeit, die Staatsverwaltung und auch die Gesetze sind immer gleichbleibend. Nachfolgend wird dieser

Gedanke zusammengefasst und Hegels Argument für den unveränderten Geist in China erläutert. Dieser Geist ergibt sich aus dem allgemeinen Prinzip der unmittelbaren „Einheit des substantiellen Geistes und des Individuellen“. (12:152) In China ist das Moment der Subjektivität noch nicht vorhanden und das Subjekt versenkt sich gänzlich in der Substanz, so Hegel. Die Subjektivität hat noch nicht das sich in sich Reflektieren des eigenen Willens gegen die Substanz, die dem Einzelnen als die verzehrende Macht existiert, und der Einzelne hat noch nicht das Gesetzsein dieser Macht als seine eigene Wesenheit, in der er sich frei weiß, so Hegel weiter. Der allgemeine Wille betätigt sich unmittelbar durch den Einzelnen: Der Einzelne aber hat gar kein Wissen von seiner eigenen Macht gegenüber die Substanz. Die Substanz als der allgemeine Wille diktiert unmittelbar, was der Einzelne tun soll. Der Einzelne, der ganz in der Substanz versenkt ist, folgt und gehorcht ebenso reflexionslos und selbstlos. „Gehorcht er aber nicht, tritt er somit aus der Substanz heraus.“ (12:152) Obwohl der Einzelne, der nicht gehorchen will, aus der Substanz herausgetreten ist, bleibt die Substanz selbst stabil und unverändert. Weil das Subjekt reflexionslos und selbstlos ist, ist dieses Heraustreten nicht durch ein Insichgehen vermittelt; das heißt, das Subjekt geht nicht in sich, denn es ist nicht fähig, sich in sich zu reflektieren. Deshalb wird der Einzelne, der nicht gehorchen will und aus der Substanz herausgetreten ist, nicht in der Strafe der Innerlichkeit erfasst, sondern an der äußerlichen Existenz, so Hegel. Das heißt, es spürt beim Heraustreten aus der Substanz aufgrund der Verweigerung des Gehorchens keine innerliche Qual, denn er ist reflexionslos. Er bleibt nicht mehr bei der Existenz der Substanz, aber auch nicht bei sich, sondern bleibt weithin ohne selbst. Im Staatsganzen fehlt ebenso sehr das Moment der Subjektivität, denn die Subjektivität ist gar nicht auf Gesinnung basiert, so Hegel, sondern völlig Teil der Substanz. Die Substanz als der objektive Geist in China manifestiert sich unmittelbar als ein Subjekt, der Kaiser, und in diesem Sinn sagt Hegel, dass nur *Einer* im Orient, nämlich der Kaiser, frei ist. (12:134) Obwohl die Gesinnung des Kaisers das Gesetz ist, ist der subjektive Wille des Kaisers aber nicht absolut willkürlich, so Hegel weiter. Der Kaiser als Patriarch muss der Vertreter der Sittlichkeit und Gesetzte sein, deshalb ist er nicht außerhalb der Sittlichkeit, die er als Staatsschef verkörpert, sondern der Kaiser selbst muss das Sittliche sein. In diesem Sinn unterwirft sich der Kaiser selbst auch der Substanz, die als die Macht über alle Subjekte, sogar über den Kaiser herrscht. So erklärt Hegel das Verhältnis zwischen dem substantiellen Geist und der Individuen, das dafür verantwortlich ist, dass China immer dieselbe Verfassung des Geistes hat. (12:152f.)

Diese Ausführung Hegels über die Unveränderlichkeit in der chinesischen Geschichte durch die

Analyse des Verhältnisses zwischen Substanz und Subjektivität betrifft nur das Bewusstsein des Subjekts, den ökonomischen Aspekt des Staates und besonders das Verhältnis zwischen Stadt und Land in China hat Hegel aber nicht untersucht. Die asiatische Geschichte ist nach Marx „eine Art indifferenter Einheit von Stadt und Land; (die eigentlich großen Städte sind bloß als fürstliche Lager hier zu betrachten, als Superfötation über die eigentlich ökonomische Konstruktion)“ (Marx 1965:382) Das heißt, die Stadt in China ist wesentlich nur eine andere Form vom Land und gehört in ihrem Wesen zum Land. Diese indifferente Einheit von Stadt und Land könnte nach Treptow der Schlüssel zum Verständnis der Statik der chinesischen Geschichte sein, denn die chinesische Stadt ist, im Gegensatz zur Stadt des mittelalterlichen Europas, nicht zum Zentrum des Handwerk und der Manufaktur geworden, sondern ist nur ein Ort für die Lagerung und den Handel von Agrarprodukten, so Treptow. Das Handwerk ist nicht in der Stadt konzentriert, sondern bleibt im Dorf und mit dem Ackerbau verbunden, es ist also nicht getrennt von dem Ackerbau. Das Handwerk ist „häusliches Handwerk; die Handwerker blieben sozusagen ‚Heimwerker‘“.⁷³ Die chinesische Geschichte ist also weder Verstädterung des Landes noch Verländlichung der Stadt. Es gibt keine dialektische Bewegung zwischen Stadt und Land in China, und in diesem Sinn bleibt die Geschichte Chinas statisch und keine Entwicklung gibt.

15.5 Untersuchung der subjektiven Freiheit in China durch das Thema Selbstmord

Nach Exkurs über den ökonomischen Grund der Unveränderlichkeit in der chinesischen Geschichte wird unten weiter das Thema der subjektiven Freiheit untersucht, und zwar durch das Thema Selbstmord. Der Selbstmord in China ist nach Hegel mit der Rache verbunden. Hegel hat den Eindruck, dass die Chinesen „gegen Beleidigungen höchst empfindlich und rachsüchtig seien.“ (12:164) Und der Selbstmord gilt als eine Art von Rache, so Hegel.

Um seine Rache zu befriedigen, kann nun der Beleidigte seinen Gegner nicht ermorden, weil sonst die ganze Familie des Verbrechers hingerichtet würde, er tut sich also selbst ein Leid an, um dadurch den anderen ins Verderben zu stürzen. (...) Der Chinese tötet in solchem Falle lieber sich als seinen Gegner, da er doch sterben muss, in dem ersten Falle aber noch die Ehre

⁷³ Unveröffentlichte Schrift von Prof. Dr. Elmar Treptow, „Zum ‚Statarischen‘ der chinesischen Geschichte und zur asiatischen Produktionsweise.“ Seminarvorlage 4 (So-Se 2011)

des Begräbnisses hat und die Hoffnung hegen darf, dass seine Familie das Vermögen des Gegners erhalten wird. Dies ist das fürchterliche Verhältnis bei der Imputation oder Nichtimputation, dass alle subjektive Freiheit und moralische Gegenwart bei einer Handlung negiert wird. (12:164)

Hegel sieht in dem Mangel der Imputation in China den Mangel der subjektiven Freiheit, denn ohne Verantwortung ist das Subjekt sinnlos. In Bezug auf die Imputation bei Verbrechen gibt es in China keinen Unterschied zwischen vorsätzlichen und zufälligen Verbrechen. Wenn man in China ohne Vorsatz und rein zufällig den Tod eines Menschen verursacht, muss über die Person dennoch die Todesstrafe verhängt werden, so berichtet Hegel. (12:163) Ein solches Nicht-Unterscheiden zwischen dem Vorsätzlichen und dem Zufälligen ist nach Hegel ein Zeichen für den Mangel der subjektiven Freiheit, denn die Imputation setzt voraus, dass das Subjekt für seine Tat die Verantwortung nehmen kann. Diese subjektive Verantwortung hat noch die Voraussetzung, dass die subjektive Freiheit vorhanden ist.

Hegel ist gegen den Selbstmord. Sich selbst töten zu wollen zeigt nach Hegel die „Zerrissenheit des Inneren.“ (7:152) Es stellt sich aber die Frage, ob ich das Recht habe, mich selbst zu töten? Hegels Antwort auf diese Frage lautet, „dass ich als dies Individuum nicht Herr über mein Leben bin, denn die umfassende Totalität der Tätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, die selbst diese unmittelbar ist, keine Äußerliches.“ (7:152) Der Einzelne hat also kein Recht über das Ganze. Es wäre ein Widerspruch in sich, so Hegel weiter, wenn die Person das Recht hätte, über ihr Leben zu bestimmen. Die Person hat nach Hegel kein Recht über sich, „denn sie steht nicht über sich und kann sich nicht richten.“ (7:152) Die Person hat also kein Recht auf Selbstmord.

Um Hegels Argument besser verstehen zu können, muss hier das Argument Kants gegen den Selbstmord dargestellt werden. Das Leben ist für Kant selbst Zweck und nicht Mittel. Wenn ein Mensch sein Leben beenden will, um dem beschwerlichen Zustand des Lebens zu entfliehen, oder weil er den Zustand seines Lebens unerträglich findet, oder um einer Strafe zu entfliehen, dann hat er das Leben bloß als Mittel zur Erhaltung eines angenehmen Zustandes bis zum Ende betrachtet, er hat also das Leben nicht als Zweck an sich betrachtet. (GMS 429)

Kant ist kategorisch gegen Selbsttötung jeder Art. In *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* schreibt Kant folgendes darüber:

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt; und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war. (MAR 422f.)

Das heißt, der Mensch als Naturwesen (*homo phaenomenon*) muss sich dem Menschen als Vernunftwesen (*homo noumenon*) unterwerfen, und dem Mensch als das Vernunftwesen verbietet sich Selbsttötung jeder Art.

Ähnlich argumentiert Hegel gegen den Selbstmord aus der Perspektive der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen. Die Person als das Endliche darf sich kein Urteil über sich selbst machen und hat kein Recht über sich selbst zu richten, denn die Person ist auch das Unendliche, das Allgemeine. Die Person trägt in sich den Widerspruch als Einheit vom Unendlichen und Endlichen, einer Einheit der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen; solchen Widerspruch kann das Natürliche in sich aber nicht aushalten, so Hegel. In diesem Sinn betrachtet Hegel die Person als die *Höchste Aufgabe* des Menschen. (7:95) Das bedeutet, der für sich seiende Wille zu sein und durch die Einzelheit das reine Fürsichsein zu erlangen; in einem Wort: Freiheit.

Die Vernichtung des Selbst ist nach Hegel deshalb unmoralisch, weil sich dadurch der individuelle Wille gegen den allgemeinen und absoluten Willen des Lebens richtet. Der Selbstmord als der unmittelbare und unreflektierte Wille (das heißt ohne Beziehung zu dem Absoluten), das Selbst zu vernichten, zeigt gerade den Unwert des Menschen, „denn Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als *unmittelbarer Wille* ist, sondern nur indem er von einem *Anundfürsichseienden*, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht.“ (16:301) Und erst durch das Aufheben der natürlichen Unmittelbarkeit und durch das Wissen des Absoluten gewinnt der Mensch seine Würde, „und dann ist erst das Leben selbst auch etwas wert.“ (16:301)

Im Selbstmord sieht Hegel eine geringe Achtung vor sich selbst und vor den anderen Menschen, er ist die Verachtung der Menschlichkeit. „Der Selbstmord als Werk der Rache (...) zeugt von

geringer Achtung, die man vor sich selbst wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl.“ (12:174) Das heißt, die Würde und Gleichheit des Menschen ist nicht etwas Gegebenes, sondern ein Kampf, ein Kampf des inneren Wertes; sonst wäre sie nur „das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl.“ Dieses Selbstgefühl ist das Natürliche ohne Reflexion und ohne Arbeit des Geistes, und bleibt deshalb niedrig. Der Selbstmord als eine Weise der Anerkennung ist aber widersprüchlich. „Denn der wirkliche Tod macht das unmöglich, was er beweisen sollte: Er hebt mit dem Leben die Selbstständigkeit des Selbstbewusstseins auf und beraubt damit den Anderen der Möglichkeit, anerkannt zu werden.“ (Siep 2000:103) Der Selbstmord ist nur in diesem Sinn ein Werk der Rache, denn er „beraubt damit den Anderen der Möglichkeit, anerkannt zu werden.“

Die subjektive Freiheit bedeutet bei Kant die Negation der Kette der Kausalität der Ursache und Wirkung, was das Gegenteil der natürlichen Kausalität ist. (KrV B476) Der Selbstmord ist in diesem Sinn auch eine Art von subjektiver Freiheit, denn das Wollen und die Tat des selbst Vernichtens ist nicht fremdverursacht, sondern dieses Wollen und diese Tat müssen schließlich von einem Subjekt durchgeführt werden *und* dem Subjekt imputiert werden. Das Wollen des Sichselbstnegerens muss das Wollen des Lebens überwinden, und das Subjekt trägt beim Selbstmord in sich das Bewusstsein und die letzte Verantwortung, dass es sich selbst durch seinen eigenen Willen und seine eigene Tat beenden wird.

15.6 Widerspruch in der Subjektivität in China

Hier tritt ein Widerspruch in der Subjektivität in China auf, denn einerseits fehlt zwar die subjektive Freiheit in China, wie Hegel bemängelt, andererseits aber zeigt sich die Subjektivität in Form von Rache (durch Mord oder Selbstmord). Die Rache als eine Art des subjektiven Willens ist ohne Subjektivität nicht zu verstehen, denn sonst wäre Rache nur wahllos und sinnlose Tötung. Dieser Widerspruch in der Subjektivität in China ist nicht einfach zu verstehen und zu erklären.

Rache scheint in China einen höheren Wert zu haben als Vergebung und Versöhnung, wie sie sich zeigt in der Geschichte, der Literatur und im Staatsleben in China. Die Geschichte des Königs von Yue zum Beispiel, ist eine bekannte Geschichte über die Beharrlichkeit und die Rache. Der König

von Yue wurde vom König von Wu besiegt. Danach schluckte er jeden Tag die bittere Galle, um die Demütigung nicht zu vergessen, und endlich hat er eines Tages den Feind doch noch niedergeschlagen. Seine Beharrlichkeit und sein Erfolg in der Rache macht ihn, anstatt den König von Wu, zur Hauptperson in dem Duell, das in die *Aufzeichnungen der Chronisten* 史记 (geschrieben um 100 v. Chr.) des Historikers Sima Qian 司马迁 aufgenommen wurde. Diese Geschichte ist so bekannt, dass sich dank ihr in der chinesischen Sprache ein Sprichwort entwickelt hat: *Wo Xin Chang Dan* 卧薪尝胆. Das Sprichwort sagt aus, dass man sich seine eigene Demütigung solange bewusst machen soll, bis man sie besiegt hat. Die Kultur der Rache ist auch ein Thema in der chinesischen Literatur, besonders im Kampfroman, einer literarischen Gattung der Ming- und Qing-Dynastie. Ein Beispiel für eine solche Erzählung wäre, dass ein Kind, dessen Eltern von den Feinden ermordet wurde, sich in der Kampfkunst übt und nach zehn oder zwanzig Jahren endlich seine Feinde töten kann. Der Lebenszweck des Kindes ist durch die Rache an seinen Feinden erfüllt. Dem Leben wird in den Kampfromanen kein größerer Wert zugeschrieben. Vergebung und Versöhnung wird im Kampfroman aber nicht geschätzt. Im Staatsleben gibt es ebenfalls Rache. Wenn jemand schuldig ist und die Todesstrafe verdient hätte, dann wird nicht nur er selbst, sondern auch manchmal seine ganze Familie, wie es Hegel bekannt ist, mit dem Tod bestraft. Insgesamt gesehen kann gesagt werden, dass in der chinesischen Moralität das Moment der Versöhnung fehlt.

Den Mangel an Versöhnung in China kann man zusammen mit dem Begriff der Intersubjektivität untersuchen, denn nur durch das dialektische Verhältnis des Ich und des Wir kann man die Versöhnung verstehen. Das Ich ist nicht mit dem empirischen Ich identisch. Es ist nicht getrennt vom Ganzen, sondern ein Teil davon, denn das Bewusstsein des Ich ist ohne das Bewusstsein des Wir, ohne das Bewusstsein der Ganzheit nicht möglich. In diesem Sinn sagt Hegel, „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“ (3:145) Deshalb ist die Rache an jemandem die Rache an der Ganzheit, wie der Selbstmord die Tat gegen die Ganzheit ist.

Die Versöhnung ist bei Hegel ein wichtiges Thema in der Moralität und in der Religion. Die Versöhnung bedeutet in der Dialektik Hegels das Aufheben der Trennung. Durch Versöhnung kehrt der Geist zurück zu sich selbst und in diesem Aufgehobensein gewinnt der Geist die Freiheit. (17:270) Aus diesem Grund ist das Moment der Versöhnung wichtig für die Freiheit. Die absolute Versöhnung ist für Hegel die Freiheit der wahrhaft unendlichen Subjektivität (14:33), denn das Subjekt in der absoluten Versöhnung ist im Reich der Innerlichkeit nur mit sich selbst, die Welt

ist ihm nicht fremd, sondern das Subjekt hat sich mit der Welt versöhnt. Die Freiheit bei Hegel bedeutet das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, das Andere ist das Ich, deswegen gewinnt das Subjekt seine Freiheit durch die Versöhnung mit dem Gegenständlichen. Wer sich nicht mit dem Gegenstand versöhnt hat, hat auch keine Freiheit. „Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit.“ (17:203)

Eine Manifestation des Mangels an Versöhnung ist Neid. Wenn man aber die Glückseligkeit anderen und sich selbst gönnt und wünscht, dann gibt es keinen Neid davon, dass dem Anderen das Glück zukommt. (3:460) Hegel zitiert Goethe, dass „es gegen große Vorzüge anderer kein anderes Rettungsmittel gibt als die Liebe.“ (8:277) Das heißt, die einzige Möglichkeit, sich vom Neid gegenüber der großen Vorzüge anderer zu befreien und sich mit sich selbst zu versöhnen, ist die Vorzüge der anderen zu lieben. Aus diesem Grund sagt Hegel auch: „Der freie Mensch ist nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, dass es *ist*.“ (12:47) Denn er befreit sich von dem Unterschied zwischen ihm selbst und der Größe und der Erhabenen; und in seiner Anerkennung der Größe und der Erhabenen ist er selbst in gewissem Sinne Teil davon geworden. Bei der Anerkennung der Größe und der Erhabenen sowie bei der Versöhnung findet die Erhebung des Geistes statt.

Liebe als die höchste Versöhnung und Anerkennung

Die höchste Versöhnung bei Hegel ist die Liebe. „Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewusstsein dieser Identität ist die Liebe, dieses, außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im Anderen.“ (17:221f.) Die Liebe ist also die Gleichsetzung des Ich mit dem Anderen, die Verdoppelung des Selbstbewusstseins in einem anderen Selbstbewusstsein. Die Liebe ist für Hegel die höchste Anerkennung, denn in der Liebe ist die ganze Subjektivität anerkannt. „Dann lebt dies Andere nur in mir, wie ich mir nur in ihm da bin; beide sind in dieser erfüllten Einheit erst für sich selber und legen in diese Identität ihre ganze Seele und Welt hinein.“ (14:182)

Um den Mangel der Vergebung und Versöhnung in China besser verstehen zu können, kann man die christliche Moral als Vergleich hinzuziehen. In ihr ist die Vergebung eine göttliche Forderung,

die im Wort Jesu deutlich wird: „Liebt eure Feinde“. (Matthäus 5,44) Wenn wahre Vergebung bedeutet, das zu vergeben, was nicht vergeben werden kann, dann braucht die Moralität der Vergebung ein göttliches Moment. Was menschlich nicht vergeben werden kann, kann nur göttlich vergeben werden; in diesem Sinn ist die wahre Vergebung also göttlich. Darauf aber stellt sich die Frage: Ist wahre Vergebung dann ohne Gott überhaupt möglich? Diese Frage wirft aber die große Frage auf, ob eine Moralität ohne Gott überhaupt möglich ist.

Hegels Kritik am Verhältnis zwischen Moralität und subjektiver Freiheit

Die Antwort auf diese Frage können wir in Hegels Kritik an Kants Postulatenlehre finden. Wenn man das Gute tut, nur weil es der Befehl Gottes ist, dann steht man unter einer fremden Macht, und dieses moralische Fordern Gottes ist für Hegel nicht die wahrhaft moralische Besinnung. Die Postulatenlehre Kants ist deshalb für ihn eine Unwirklichkeit, denn das Sollen und das Sein stimmen nicht miteinander überein. „Denn *Fordern* drückt aus, dass etwas *seiend* gedacht wird, das noch nicht wirklich ist; eine Notwendigkeit nicht des *Begriffs* als Begriffs, sondern des Seins.“ (3:445) In diesem Sinn ist die Moralität unter dem Befehl Gottes keine wahre Moralität, und die Vergebung unter dem Befehl Gottes keine wahre Vergebung, denn das Bewusstsein ist durch den fremden Befehl Gottes nicht mit sich versöhnt.

Der Ausgangspunkt der Moralität bei Hegel ist der Wille als die subjektive Freiheit, denn der „moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß *an sich*, sondern *für sich unendlich* [das heißt, der Wille in seiner Freiheit] ist.“ (7:203) Die subjektive Freiheit ist also nach Hegel die Voraussetzung für eine wahre Moralität, und der Mangel der subjektiven Freiheit ist in diesem Sinn der Mangel an Moralität. Der Moralphilosophie Kants stimmt Hegel insofern zu, als dass die Moralität das innerliche Bewusstsein des Menschen ist. Hinsichtlich dieser Innerlichkeit der Moralität unterscheidet Hegel zwei Begriffe: Glückseligkeit und Glückwürdigkeit. Die Glückseligkeit ist, was dem Menschen zukommt; sie ist nicht notwendig, sondern zufällig und deshalb kann man sie nur aus der Gnade Gottes erwarten, so Hegel. Die Glückwürdigkeit als die Glückseligkeit nach der Würdigkeit ist aber das, was man durch seine Moralität verdient. (3:450) „Der Wert des Menschen wird nach seiner inneren Handlung geschätzt, und somit ist der moralische Standpunkt die für sich seiende Freiheit.“ (7:205)

Die Innerlichkeit der Moralität zeigt sich auch in Hegels Kritik an der Vorstellung der moralischen Vollkommenheit als dem *Jenseitigen*. Wenn man behauptet, die Vollkommenheit der Moral sei niemals vollendet, dann ist einem mit der moralischen Vollendung nicht Ernst, und hat das Bewusstsein der Moral ins unerreichbare Jenseits, in die Unendlichkeit hinaus *verstellt*, so Hegel. Das ist nach Hegel nur die Verstellung der Sache, denn das Bewusstsein der Moral ist nicht ein fremdes Bewusstsein, sondern das eigene innerliche Bewusstsein. (3:458)

15.7 Erläuterung des Begriffs der Freiheit durch Hegels Kritik an der schönen Seele

Die schöne Seele ist einer der Lieblingsbegriffe der Romantiker des 18. Jahrhunderts.⁷⁴ Die schöne Seele im Sinn der Romantiker ist nach Hegel aber das Negative des wirklichen Selbst. „Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit.“ (3:483) Da es nicht mit der Wirklichkeit in Berührung kommt, bleibt sein einziges Tun das Sehnen, so Hegel. Für diese unglückliche schöne Seele hat Hegel ein aussagekräftiges Bild: Sie verglimmt „in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.“ (3:484)

Hegels Kritik an dem Begriff der schönen Seele zeigt seine Betonung der Wirklichkeit als „die unmittelbare gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren.“ (8:279) Hegel betrachtet die schöne Seele als das, was eine scheinbare Harmonie ist und in sich keinen Widerspruch enthält, aber dennoch kraftlos gegenüber der Wirklichkeit bleibt. Sie will nicht in die Wirklichkeit treten und nicht in der Wirklichkeit wirken. Diese „wirklichkeitslose schöne Seele“ kann den Widerspruch nicht in sich tragen, und ist deshalb nicht lebendig und nicht wirklich. Die schöne Seele ist noch nicht zum Dasein gelangt, so Hegel. (3:491)

Hegels Kritik an der schönen Seele verdeutlicht seinen Begriff der Freiheit als die im Anderen errungene Unabhängigkeit, das Beisichsein *im Anderen*. Denn die „Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom

⁷⁴ Friedrich Schiller beispielsweise definiert den Begriff in seiner Schrift *Über Anmut und Würde* (1793) folgendermaßen. „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, dass es dem Effekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen.“ (Schiller 1959:468)

Anderen.“ (10:26) Der Mangel an Wirklichkeit bei der schönen Seele „zeigt nur den Mangel an echtem lebensvollen Beisichsein“ (Schmidt 1997:293), denn ohne die Begegnung mit dem Anderen wäre der Geist nicht wahrhafter und lebendiger Geist. Die Freiheit als die im Anderen errungene Unabhängigkeit verwirklicht sich nur im Handeln und nicht im Sehnen. In diesem Sinn ist die Freiheit als das Beisichsein im Anderen ein Kampf. In der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“ (3:18) Das heißt, meine Freiheit als das Beisichsein im Anderen ist so groß wie meine Welt, so groß wie ich handle und denke.

15.8 Eine Untersuchung der Freiheit in China im Hinblick auf das Eigentum

China ist das Reich der absoluten *Gleichheit*, und alle Unterschiede, die bestehen, sind nur vermittels der Reichsverwaltung möglich und durch die Würdigkeit, die sich jeder gibt, in dieser Verwaltung eine hohe Stufe zu erreichen. Weil in China Gleichheit, aber keine Freiheit herrscht, ist der Despotismus die notwendig gegebene Regierungsweise. Bei uns sind die Menschen nur vor dem Gesetz und in *der* Beziehung gleich, dass sie Eigentum haben; außerdem haben sie noch viele Interessen und viele Besonderheiten, die garantiert sein müssen, wenn Freiheit für uns vorhanden sein soll. Im chinesischen Reiche sind aber diese besonderen Interessen nicht für sich berechtigt, und die Regierung geht lediglich vom Kaiser aus, der sie als eine Hierarchie von Beamten oder Mandarinern betätigt. (12:157f.)

Nach Hegel herrscht in China absolute Gleichheit, jedoch ohne Freiheit. Ein wichtiger Begriff für Hegels Kritik an der Gleichheit und Freiheit in China ist das Eigentum. Das Eigentum ist für Hegel im Hinblick auf die Subjektivität und subjektive Freiheit wichtig. Seit Anfang seines Daseins hat der Mensch immer Dinge aus der Natur gesammelt oder selbst hergestellt und das sowohl für den praktischen als auch den ästhetischen Zweck. Das bedeutet, der Mensch ist immer mit dem Ding verbunden. Der Mensch macht die Sache zu seinem Eigentum und gibt ihr seine Seele. Deshalb ist der Begriff des Eigentums ein wichtiges Thema hinsichtlich der Menschlichkeit. Der Leib kann als das allererste Eigentum des Menschen in dem Sinn dass sich darin sein Wille und seine Persönlichkeit äußert, betrachtet werden. Eine solche Sichtweise wird durch Symbole wie Tätowierungen, Schmuck und Kleidung noch verstärkt.

Der Wert des Eigentums ist für Hegel mehr als die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse. In der Tat betrachtet Hegel die notwendigen Dinge nicht geeignet als Eigentum. „Die Benutzung elementarischer Gegenstände ist, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbesitz partikularisiert zu werden.“ (7:108) Der wahre Wert des Eigentums liegt nach Hegel in der Aufhebung der individuellen Besonderheit, in der Aufhebung der Subjektivität zum Vernünftigen. „Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, dass sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft.“ (7:102) Mit „Subjektivität der Persönlichkeit“ meint Hegel hier die zufälligen Eigenschaften des Individuums, und nur mit der Aufhebung des Zufälligen gilt die Person als Vernunft. Durch Eigentum verwirklicht sich also diese Aufhebung der Persönlichkeit zur Vernunft. Hier zeigt der Wert des Eigentums mehr als die Befriedigung materieller Bedürfnisse.

Das Eigentum, das einer Person als Besitz zugeschrieben ist, ist für Hegel die Objektivierung der Persönlichkeit. Das Eigentum als Persönlichkeit ist dem Eigentum als Vernunft nicht widersprüchlich, denn die Persönlichkeit bezeichnet nicht nur das Zufällige, sondern auch das Absolute, so Hegel, und die Person ist „die Einzelheit der Freiheit im reinen Fürsichsein.“ (7:95) Das Eigentum ist für die Person eine Objektivierung der subjektiven Freiheit. „Jeder hat also das Recht, seinen Willen zur Sache zu machen oder die Sache zu seinem Willen, das heißt mit anderen Worten, die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Äußerlichkeit hat keinen Selbstzweck, ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst, sondern sich selbst ein Äußerliches. Ein solches Äußerliche ist auch das Lebendige und insofern selber eine Sache.“ (7:106f.) Das Eigentum ist also für Hegel die Manifestation des subjektiven Willens gegen die Sache, und diese „Manifestation geschieht dadurch, dass ich in die Sache einen anderen Zweck lege, als sie unmittelbar hatte; ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigentum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele.“ (7:107) Das heißt, jeder Mensch braucht eine Sache, um seine Persönlichkeit und seine Seele auszudrücken. Andererseits braucht jede Sache, um Eigentum und nicht nur Ding zu sein, eine Person als ihren Eigentümer, damit ihr eine Seele gegeben werden kann; das Ding, das nicht zum Eigentum gemacht wird, trägt keine Seele in sich und hat überhaupt keine Beziehung mit dem Menschen. Ein Ding ohne Eigentümer ist wie ein Mensch ohne Persönlichkeit, ohne Seele. Dieses dialektische Verhältnis zwischen dem Eigentümer und der Sache hat Hegel jedoch nicht explizit erläutert.

Indem ich meinem Eigentum meine Seele gebe, erkenne ich in ihm meine Seele wieder und mit dieser Seele gewinnt das Eigentum seinen eigenen Zweck. Das Eigentum ist nicht ein Mittel zur Befriedigung der materiellen Bedürfnisse, sondern die wahrhafte Stellung des Eigentums vom Standpunkt der Freiheit ist, so Hegel, der wesentliche Zweck für sich, es ist das Dasein der Freiheit. (7:107) Das Eigentum als Zweck in sich manifestiert sich zum Beispiel klar im Fall der Primogenitur, die den *ungeteilten* Bestand eines Erbes oder die Fortdauer *einheitlicher* Herrschaft garantiert. Das Dasein des Eigentums besteht durch diese Institution der Primogenitur fort, es ist nur von Generation zu Generation *unterschiedlichen* Personen zugeschrieben. Hier sieht man das Wesentliche des Eigentums als eine *unteilbare* Einheit. (Zehn Millionen besitzt von *einer* Person zum Beispiel, ist wesentlich ganz verschieden von der gesamten Vermögen von zehn Personen, jede eine Million besitzt, denn die zehn Millionen besitzt von einer Person ist eine unteilbare Einheit unter *einem* Willen.) Denn das Eigentum im philosophischen Sinn kann nichts anderes sein als *der Wille* des Eigentümers. Das Eigentum als Zweck für sich manifestiert sich auch in der Kunstsammlung. Eine Menge der Objekte aus verschiedenen Kunstepochen, Kunstarten oder Ländern (zum Beispiel ein Porzellan aus Song-Dynastie China, eine Malerei von Dürer und noch eine Holzskulptur aus Afrika) machen zusammen jedoch keine Sammlung aus: Die verschiedenen Objekte sprechen nicht füreinander, sondern gegeneinander und es gibt keinen Zweck für alle diese Objekte, die zusammengebracht sind. Nur eine Sammlung zu einem bestimmten Thema ist überhaupt eine Sammlung, und dieses Thema gibt der Sammlung ihren Zweck und ihr Dasein. Das Thema der Sammlung ist ihre Seele.

Beim Thema Eigentum muss auch die Ungleichheit bei der Verteilung des Vermögens behandelt werden. Nach Hegel ist die Ungleichheit bei der Verteilung des Vermögens von Natur aus nicht der Gerechtigkeit widersprüchlich. „Von einer *Ungerechtigkeit der Natur* über ungleiches Austeilen des Besitzes und Vermögens kann nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frei und darum weder gerecht noch ungerecht.“ (7:113) Was und wieviel mir als Eigentum zugeschrieben ist, ist nur eine „rechtliche Zufälligkeit.“ (7:112) Der Begriff der Gleichheit in der Persönlichkeit, so Hegel weiter, ist vielmehr in dem abstrakten Sinn zu verstehen. Die Gleichheit ist vielmehr „die abstrakte Identität des Verstandes“, die das reflektierende Denken der Persönlichkeit zugeschrieben hat, wie der Begriff der Persönlichkeit selbst, die allen Personen als unterschiedslos zugeschrieben ist. Diese Gleichheit ist also die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied, und sie

ist nur Gleichheit der abstrakten Person als solche; die äußerlichen und empirischen Besonderheiten fallen aber auf den Boden der Ungleichheit, so Hegel. (7:113)

Den totalen Mangel an Vermögen, die Armut, erwähnt Hegel in dem Zusatz zu § 116 in seinem Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* durch ein Zitat aus dem Werk von Johann Gottlieb Heineccius, *Elementa Juris Civilis* §1235, welches er nicht weiter kommentiert: „Armut ist Strafe ohne Unrecht“. (7:216) Armut als der totale Mangel an Vermögen beschränkt die Fähigkeit der Person, seine Freiheit zu entfalten. In diesem Sinn ist Armut eine Strafe.

Die chinesische Auffassung des Verhältnisses von Eigentum und Moralität

Über die Ungleichheit bei der Verteilung des Vermögens sieht Mengzi, wie auch Hegel, keinen Widerspruch in Bezug auf die Gerechtigkeit, denn die Natur hat vielmehr die Ungleichheit als ihre Eigenschaft, so Mengzi. „Es ist der Natur nach so, dass die Dinge ungleich sind.“ 夫物之不齊，物之情也 (Mengzi 2010:97). Das Verhältnis zwischen Eigentum und Moralität ist ein wichtiges Thema, das von Hegel jedoch nicht explizit behandelt wird. Mengzi aber hat über dieses Verhältnis folgendes geschrieben: „Ohne festes Eigentum dennoch ein festes Herz mit Beharrlichkeit zu behalten, das vermag nur die Gelehrten-schicht. Wenn das Volk kein festes Eigentum hat, verliert es dadurch auch die Beharrlichkeit des Herzens. Ohne Festigkeit des Herzens aber kommt es Zuchtlosigkeit und Eigennützigkeit aller Art zu.“ (leicht verändert nach der Übersetzung von Wilhelm 1982:51) 无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已 (Mengzi 2010:13). Das bedeutet, wie der Besitzer seinem Eigentum seine Seele gibt, gibt das Eigentum seinem Besitzer im Gegenzug einen Sinn der Persönlichkeit in materieller Form. Das Eigentum als Persönlichkeit manifestiert sich besonders im Sinne der Dauerhaftigkeit (objektiv in Bezug auf das Eigentum) und Beharrlichkeit (subjektiv in Bezug auf den Besitzer). Das Eigentum als Persönlichkeit im Sinne von Dauerhaftigkeit manifestiert sich am besten im Hauseigentum: das Haus ist sichtbar und es bleibt. Normale Menschen haben keine Beharrlichkeit, so Mengzi, weil sie kein Eigentum haben. Die, die trotz des Mangels an Eigentum doch Beharrlichkeit haben, sind nur die Gelehrten-schicht. Die Gelehrten-schicht ist für China im Hinblick auf die Erhaltung der Kultur, Wissenschaft und Sittlichkeit sehr wichtig (Sittlichkeit in dem Hegel-

schen Sinn als die äußere Objektivation des Geistes in den Ebenen von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat). Hierin sieht Mengzi die besondere Wichtigkeit der Gelehrtschicht in China, die sogar während des Mangels an Eigentum ihre Freiheit aushalten kann.

Literaturverzeichnis

Technische Hinweise für den Text und das Literaturverzeichnis

Als Hauptquelle für Hegel wurde in der vorliegenden Arbeit die 20-bändige Werkausgabe des Suhrkamp Verlags verwendet. Alle Zitate sind in Form von Kurzbelegen gekennzeichnet. Sie sind wie folgt aufgebaut: die erste Ziffer steht für den jeweiligen Band und die zweite Ziffer bezieht sich auf die Seitenzahl. Alle Hervorhebungen innerhalb der Zitate sind aus dem Original entnommen und werden mit zitiert.

Die frühere Ausgabe von Hegels *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* aus dem Jahr 1940 ist im Hinblick auf Hegels Stellung zu China ausführlicher als die Suhrkamp Ausgabe; diese wird kurz als „1940“ zitiert.

Die aktuelle deutsche Rechtschreibung ist berücksichtigt, und um eine einheitliche Form zu schaffen sind die Texte nach der neuen Regelung zitiert, zum Beispiel wird „daß“ aus Hegels Werke als „dass“, „muß“ als „muss“, und „Bewußtsein“ als „Bewusstsein“ zitiert.

Die Werke von Immanuel Kant werden nach ursprünglichen Seitenzahlen zitiert. „GMS“ steht für *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, „KpV“ für *Kritik der praktischen Vernunft*, „KrV“ für *Kritik der reinen Vernunft*, „KU“ für *Kritik der Urteilskraft*, „MAR“ für *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, und „MAT“ steht für *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*.

Das Pinyin-System für chinesische Namen wird in dieser Doktorarbeit, so wie es für wissenschaftliche Arbeiten üblich ist, einheitlich durchgeführt. Die Schreibweise Hegels für chinesische Namen wird jedoch in ihrer ursprünglichen Formen zitiert. Schlüsselwörter in chinesischer Sprache, die notwendig für das Verständnis des Kontexts sind, werden eingefügt.

Die chinesischen Texte werden in der Übersetzung von Richard Wilhelm verwendet. Sie werden als Werke des Übersetzers (anstatt der ursprünglichen Autoren) betrachtet. Wenn Textabschnitte nicht als die Übersetzung Wilhelms gekennzeichnet sind, dann stammen die Übersetzungen von mir.

Werke von Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neue edierte Ausgabe herausgeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.

Band 1: Frühe Schriften

Band 2: Jenaer Schriften 1801-1807

Band 3: Phänomenologie des Geistes

Band 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817

Band 5: Wissenschaft der Logik I

Band 6: Wissenschaft der Logik II

Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts

Band 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I

Band 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II

Band 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III

Band 11: Berliner Schriften 1818-1831

Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Band 13: Vorlesungen über die Ästhetik I

Band 14: Vorlesungen über die Ästhetik II

Band 15: Vorlesungen über die Ästhetik III

Band 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I

Band 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II

Band 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Band 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II

Band 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Einleitung: System und Geschichte der Philosophie.* Herausgeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1940.

Werke in chinesischer Sprache

Chen, Guying 陳鼓應: *Laozi Zhuyi ji Pingjie* 老子註譯及評介. Peking: Zhonghua Shuju 1984.

Huineng 慧能: *Tan Jing* 坛经. Hrsg. Shang Rong 尚荣. Peking: Zhonghua Shuju 2013.

Konfuzius (Kongzi) 孔子: *Lunyu Yizhu* 论语译注. Hrsg. Yang Bojun 杨伯峻. Peking: Zhonghua Shuju 2012.

Laozi 老子: *Laozi Daodejing Zhu Jiao Shi* 老子道德經注校釋. Kommentiert von Wang Bi 王弼. Hrsg. Lou Yulie 樓宇烈. Peking: Zhonghua Shuju 2008.

Mengzi 孟子. Übersetzt ins moderne Chinesisch und kommentiert von Fang Yong 方勇. Peking: Zhonghua Shuju 2010.

Wang Bi 王弼: *Zhouyi Zhu Jiao Shi* 周易注校釋. Hrsg. Lou Yulie 樓宇烈. Peking: Zhonghua Shuju 2012.

Wang Yangming 王陽明: *Xin Yi Chuan Xi Lu* 新譯傳習錄. Hrsg. Li Shenglong 李生龍. Taipeh: Sanmin Shuju 2004.

Xiandai Hanyu Cidian 现代汉语词典. [Wörterbuch der modernen chinesischen Sprache] Erweiterte Auflage. Beijing: Shangwu Yinshuguan 2002.

Yu Jiao Li 玉嬌梨 (or: *Shuang Mei Qi Yuan* 双美奇缘). Hrsg. Yiqiu Sanren 夷秋散人 (清). Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe 1999.

Zhouyi 周易. Hrsg. Yang Tiancai 杨天才 und Zhang Shanwen 张善文. Peking: Zhonghua Shuju 2011.

Zhu Liangzhi 朱良志: *Zhongguo Meixue Mingzhu Daodu* 中国美学名著导读 [Einführung in die wichtigen chinesischen Schriften über Ästhetik]. Beijing: Peking University Press 2004.

Zhuangzi 莊子. Übersetzt ins moderne Chinesisch und kommentiert von Fang Yong 方勇. Peking: Zhonghua Shuju 2010.

Zhuangzi Jinzhu Jinyi 莊子今注今译. Hrsg. Chen Guying 陈鼓应. Peking: Zhonghua Shuju 2009.

Literaturverzeichnis für alle anderen Werke

Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München: Carl Hanser Verlag 1971.

Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von Hans van Ess. München: C. H. Beck 2001.

Beurdeley, Cécile, und Michel Beurdeley: *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. London: Lund Humphries 1972.

Debon, Günter: *Lao-Tse Tao-tê-king: Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*. Stuttgart: Reclam 1961.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1999.

Erb, Wolfgang: „De translationem 道德经 vindobona vidisse Hegelis annotatione.“ In: *Hegelstudien* 41 (2006): 149-162.

Elberfeld, Rolf: „Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisnahme zur ‚Wiederholung‘“. In: Schneider, Helmut (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*. Gesellschaft für Asiatische Philosophie. Köln: edition chōra 2000, S. 141-165.

Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg: Meiner Verlag 1979.

Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer; (1794)*. Mit Einleitung von Wilhelm Jacobs. Hamburg: Meiner Verlag 1988.

Franz von Assisi: *Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus*. Freiburg im Breisgau: Herder 1921.

Fulda, Hans Friedrich, und Dieter Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973.

Gadamer, Hans-Georg: „Die Verkehrte Welt.“ In: *Hegel-Studien*, Beiheft 3, 1966. Nachgedruckt in *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 106-130.

Gadamer, Hans-Georg: „Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins.“ In: *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 217-242.

Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 8, *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993.

Heidegger, Martin: *Hegels Begriff der Erfahrung*. in: *Gesamtausgabe, Band 5 Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, S.115–208.

Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1975.

Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1978.

Humboldt, Wilhelm von: *Über die Sprache, ausgewählte Schriften*. Hrsg. Jürgen Trabant. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1985.

Hume, David: *Enquiries Concerning Human Understanding, and Concerning the Principles of Morals*. Hrsg. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press 1963.

Hyppolite, Jean: „Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt.“ In: *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969. Nachgedruckt in *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 45-53.

Ju-Kiao-Li, oder die beiden Basen: ein chinesischer Roman. Mit einer Vergleichung der chinesischen und europäischen Romane als Vorrede; übersetzt aus dem Französischen von Abel Rémusat. Zwei Bände. Stuttgart: Gebrüder Franckh 1827.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1957.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1956.

Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, Erster Teil*. Hrsg. von Bernd Ludwig. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.

Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*. Hrsg. von Bernd Ludwig. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.

Kim, Young Kun: „Hegel's Criticism of Chinese Philosophy“. In: *Philosophy East and West* 28, No. 2 (1978): 173-180.

Kojève, Alexandre: *Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1975.

Konfuzius: *K'ung Tzū Chia Yü 孔子家語 The School Sayings of Confucius: Introduction, Translation of Sections 1 - 10 with Critical Notes* by Dr. R. P. Kramers. Leiden: E. J. Brill 1950.

Kubny, Manfred: *Feng Shui: Die Struktur der Welt. Geschichte, Philosophie und Konzepte der traditionellen chinesischen Raumpsychologie*. Klein Jasedow: Drachen Verlag 2008.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Hamburg: Meiner Verlag 1982.

Li, Jianjun: „Freiheit und das *Dao des Zhong Yong* (*Zhong Yong zhi Dao* 中庸之道) - Eine Antwort auf die Kritik Hegels an Konfuzius.“ In: Christian Soffel und Tilman Schalmey (Hrsg.): *Harmonie und Konflikt in China. Jahrbuch der deutschen Vereinigung für Chinastudien* 9, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2014, S. 15-45.

Li, Jianjun: *Leben als kreatives Antworten. Eine Untersuchung der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels im Hinblick auf den Dialog der Religionen in der Lebenswelt*. München: Herbert Utz Verlag 2016.

Li, Zehou: *Der Weg des Schönen: Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik*. Freiburg im Breisgau: Herder 1992.

Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: Rohentwurf 1857–1858; Anhang 1850–1859*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1965.

Moritz, Ralf: *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990.

Needham, Joseph: *Wissenschaft und Zivilisation in China*. Band I. Übersetzt von Rainer Herbster. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Sämtliche Werke, Band 4. Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter 1999. (als „Nietzsche 4“ zitiert)

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Sämtliche Werke, Band 5. Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter 1999. (als „Nietzsche 5“ zitiert)

Olbrich, Harald und Gerhard Strauß (Hrsg.): *Lexikon der Kunst: Architektur, bildende Kunst, angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie*. Leipzig: E. A. Seemann Verlag 2004.

Pechmann, Alexander von: *Die Kategorie des Maßes in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Einführung und Kommentar*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag 1980.

Roelstraete, Dieter: *Richard Long: A Line Made by Walking*. London: Afterall Books 2010.

Rogers, Carl: *Entwicklung der Persönlichkeit: Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*. Übersetzt von Jacqueline Giere. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1973.

Scheper, Dirk: *Oskar Schlemmer - das triadische Ballett und die Bauhaus Bühne*. Berlin: Akademie der Künste 1988.

Schiller, Friedrich: *Über Anmut und Würde*. In: Sämtliche Werke, Band 5: Erzählungen, Theoretische Schriften. München: Carl Hanser Verlag 1959, S. 433-488.

Schilling, Dennis: *Yijing, Das Buch der Wandlungen*. Frankfurt am Main / Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2009.

Schleichert, Hubert: *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Klostermann 1990.

Schmidt, Josef: „*Geist*“, „*Religion*“ und „*absolutes Wissen*“, *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Kohlhammer 1997.

Schmidt, Josef, S. I.: „Grundgedanken der Lehre des Laotse nach dem *Tao Te King*.“ Eingereicht für die Vorlesung: M 15 storia della religione cinese bei P. J. Shih, S. I. Rom: Päpstliche Universität Gregoriana 1978/79.

Schneider, Helmut (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*. Gesellschaft für Asiatische Philosophie. Köln: edition chōra 2000.

Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Sämtliche Werke, Band III. Hrsg. von Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962, S. 519-627.

Schweitzer, Albert: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Zwei Bände. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1972.

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000.

Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Band I, Gestalt und Wirklichkeit; Band II, Welthistorische Perspektiven. München: Verlag C.H. Beck 1923.

Spinoza, Baruch de: *Briefwechsel*. Übersetzt von Carl Gebhardt, hrsg. und mit Einleitung von Manfred Walther. Hamburg: Meiner Verlag 1986.

Spinoza, Benedict de: *Die Ethik: nach geometrischer Methode dargestellt*. Übersetzt von Otto Baensch. Mit Einleitung von Rudolf Schottlaender. Hamburg: Meiner Verlag 1955.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992.

Strauß, David Friedrich: *Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet*. Zwei Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012.

Treptow, Elmar: *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*. Habilitationsschrift von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München 1971.

Treptow, Elmar: *Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik*. Zweite Auflage. Berlin: Weidler Buchverlag 2006.

Treptow, Elmar: *Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus. Eine philosophisch-ökonomische Kritik*. Berlin: Weidler Buchverlag 2012.

Vieweg, Klaus, und Wolfgang Welsch (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008.

Wilhelm, Richard: *Kungfutse (Kongzi): Gespräche (Lun Yü)*. Düsseldorf: Diederichs Verlag 1955.

Wilhelm, Richard: *Liä Dsi (Liezi): Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1967.

Wilhelm, Richard: *I Ging (Yijing), Das Buch der Wandlungen*. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1970.

Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi (Zhuangzi): Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1977.

Wilhelm, Richard: *Laotse (Laozi): Tao Te King (Daodejing), Das Buch vom Sinn und Leben*. München: Eugen Diederichs Verlag 1978.

Wilhelm, Richard: *Mong Dsi (Mengzi), Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. München: Eugen Diederichs Verlag 1982.

Wohlfart, Günter: *Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. Köln: edition chōra 2001.

Wong, Kwok Kui: „Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications“, in: *Philosophy East and West* 61, No. 1 (2011), S. 56-79.

Anhang für Abbildungen

Abbildung 1: Skulptur am Haupteingang der Zentrale der Max-Planck-Gesellschaft München.

Quelle: Homepage der Gesellschaft (www.mpg.de/kurzportrait, letzter Zugriff: 19.09.2017).



Abbildung 2: Richard Long (*1945), *Walking a Line in Peru*, 1972. Quelle: The Richard Long Official Website (www.richardlong.org, letzter Zugriff: 19.09.2017).



Abbildung 3: Giotto di Bondone (1266-1337), *Beweinung Christi*, Cappella degli Scrovegni, Padua. Quelle: „Giotto di Bondone“ auf Wikipedia (de.wikipedia.org/Giotto_di_Bondone), letzter Zugriff: 19.09.2017.



Abbildung 4: He Yuanjun 何元俊 (19. Jh.), *Laozi auf dem Büffel*, 1898. Quelle: Titelseite, Richard Wilhelm: *Laotse (Laozi): Tao Te King (Daodejing), Das Buch vom Sinn und Leben* (1978).



Abbildung 5: Giuseppe Castiglione [Lang Shining 郎世宁] (1688-1766), *Kaiser Qianlong zu Pferd*, 1758. Quelle: „Giuseppe Castiglione“ auf Wikipedia ([de.wikipedia.org/Giuseppe Castiglione](https://de.wikipedia.org/Giuseppe_Castiglione), letzter Zugriff: 16.09.2017).

